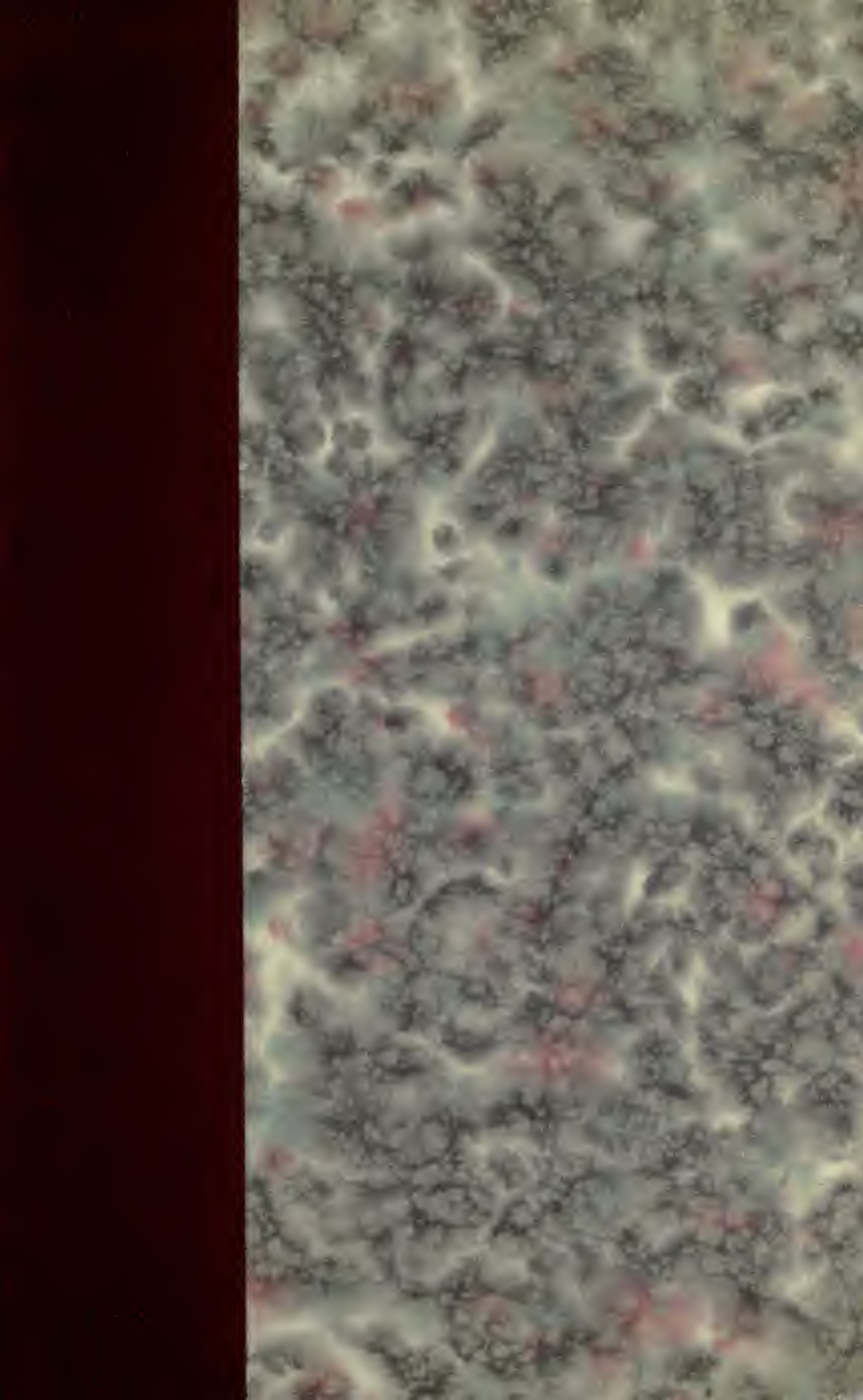


LE PAPE ET LES ÉVÊQUES

DÉFENSE DU LIVRE

SUR

LE CONCILE GÉNÉRAL

ET

LA PAIX RELIGIEUSE





PARIS. — TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, IMPRIMEUR DE L'EMPEREUR,
Rue Garancière, 8.

LE PAPE ET LES ÉVÊQUES

DÉFENSE DU LIVRE

SUR

LE CONCILE GÉNÉRAL

ET

LA PAIX RELIGIEUSE

PAR

MGR H. L. C. MARET

ÉVÊQUE DE SURA, CHANOINE-ÉVÊQUE DE SAINT-DENIS
DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS



PARIS
HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE GARANCIÈRE, 10.

1869

LE PAPE ET LES ÉVÊQUES

DÉFENSE DU LIVRE

SUR

LE CONCILE GÉNÉRAL

ET

LA PAIX RELIGIEUSE.

Quand Bossuet pensait à publier sa *Défense* de la Déclaration de 1682, il écrivait ces mots : « Je cache mon nom, qui ne rendrait pas ma cause meilleure, non par honte, ni par crainte (Dieu le sait), prêt à le déclarer toutes les fois que j'aurai lieu d'espérer un examen légitime et canonique; mais ayant lieu de craindre qu'on n'agisse en cette occasion par un esprit de prévention et de haine, je me dérobe, pour ainsi dire, à la fureur de mes adversaires, de peur que les traits dont ils s'efforcent de me percer ne retombent sur eux-mêmes [1]. »

Sans être protégé comme Bossuet par l'éclat du génie et la grandeur des services, je n'ai pas craint de livrer mon nom à mes adversaires, parce que d'abord, dans les circonstances si graves et si décisives où nous nous trouvons, chacun doit avoir le

[1] *Defensio Declar.*, corollarium, in fine... Editio Luxemburg.

courage de ses convictions; parce que, ensuite, la prochaine réunion du concile œcuménique garantit à chacun cet *examen légitime et canonique* que Bossuet invoquait. Si les traits des adversaires de ce grand homme, si ces traits repoussés par sa main puissante, devaient retomber sur ceux qui les avaient lancés; pour moi, dans ma faiblesse, je demande à Dieu que ma défense serve uniquement à éclairer et à pacifier les esprits.

Une des plus difficiles controverses qui aient jamais été agitées dans l'Église va peut-être occuper le concile; un des plus grands procès qui aient jamais appelé l'attention des hommes va peut-être se ranimer. Notre Église de France, sa tradition, son honneur, la gloire de nos saints et de nos plus grands hommes sont attaqués violemment. Et il ne serait pas permis à un évêque français de dire ce qu'il croit la vérité, et de défendre ses pères et ses maîtres? Son œuvre n'est pas celle d'un étroit nationalisme, quoi qu'on en ait dit; elle est l'accomplissement d'un devoir de conscience et de piété filiale. Nous restons dans les doctrines de Bossuet parce que nous les croyons généralement vraies; nous les défendons parce qu'elles sont attaquées, et qu'un parti puissant veut les faire condamner.

Ces doctrines de l'épiscopat français, de l'école de Paris, de notre vieille Sorbonne, se ramènent pour nous à trois propositions, à trois vérités fondamentales : 1° l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie; 2° la souveraineté spiri-

tuelle est essentiellement composée de ces deux éléments, quoique le second soit subordonné au premier; 3° le concours de ces éléments est nécessaire pour établir la règle absolue de la foi, c'est-à-dire pour constituer l'acte par excellence de la souveraineté spirituelle.

Ces trois propositions forment l'essence et le résumé de notre ouvrage.

Tout notre premier volume est consacré à établir que l'Église est une monarchie tempérée *efficacement* d'aristocratie; et que la souveraineté spirituelle est composée de ces deux éléments. Les textes évangéliques et les actes des conciles généraux nous fournissent des preuves abondantes et invincibles de ce grand caractère tempéré, imprimé par la Sagesse divine à la constitution de l'Église.

Dans le second volume, nous discutons à fond, autant qu'il nous a été possible, la théorie de la monarchie pure, absolue, illimitée du Pontife romain; et cette discussion nous fournit une nouvelle confirmation des conclusions de notre premier volume. Cette double étude, historique et critique, nous conduit à notre conclusion dernière, c'est-à-dire à la nécessité du concours des deux éléments de la souveraineté spirituelle, pour constituer l'acte suprême de la souveraineté, ou la règle absolue de la foi.

Voilà notre œuvre dans ses traits généraux. Elle laisse intacts et inviolables tous les droits, tous les priviléges divins du Souverain Pontificat et du Siége apostolique; mais, en même temps, elle confirme,

dans l'intérêt d'une pondération nécessaire, tous les droits divins, tous les droits séculaires de l'épiscopat. Ce n'est pas un vain enthousiasme aristocratique qui arme notre bras pour la défense de l'épiscopat. Nous n'avons qu'un but : exposer et défendre, selon qu'il nous a été donné de la concevoir, l'institution évangélique, l'œuvre de notre unique Maître, de notre unique amour, Notre-Seigneur Jésus-Christ !

L'ultramontanisme a pris parmi nous, depuis quelques années et par l'effet de causes que nous ne voulons pas signaler ici, un tel ascendant, que notre livre, bien qu'il porte le caractère de la modération et de la conciliation, devait être en butte à ses plus violentes attaques. Nous nous y attendions, rien ne nous a surpris; et le sentiment d'un devoir impérieux a pu seul nous décider à nous exposer à ces colères.

Nous userons du droit de défense; mais, en soutenant le débat selon nos forces, nous nous appliquerons à en écarter tout ce qui peut le passionner. Nos honorables adversaires, même ceux qui ne se piquent guère d'observer à notre égard les règles d'une stricte justice, trouveront ici, nous osons l'espérer, tous les égards qui leur sont dus; et Dieu nous fera la grâce de n'oublier jamais que c'est avec des frères que nous discutons, et pour des intérêts qui, au fond, sont également chers aux uns et aux autres. Puisse la lumière se faire et ramener parmi nous l'unité parfaite !

Après NN. SS. les évêques de Poitiers et de Nîmes, auxquels nous avons déjà répondu, le premier adversaire qui se présente à nous est un écrivain dont le talent et le caractère nous inspirent la plus haute estime; nous voulons parler du R. P. Matignon, de la Compagnie de Jésus.

CHAPITRE I.

LES ÉTUDES RELIGIEUSES ET LE R. P. MATIGNON.

I.

Le titre de l'article inséré dans les *Études religieuses* est un indice de l'état des esprits : *Une résurrection du gallicanisme*. Qu'elle s'appelle *gallicane*, ou de tout autre nom qu'on voudra lui donner, la doctrine de l'épiscopat français, qui affirmait le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale, est-elle morte? Peut-on appeler morte une doctrine qui, il y a quelques années à peine, était enseignée dans presque tous les séminaires de France? une doctrine qui a eu de nos jours les plus illustres représentants : les cardinaux de la Luzerne, de Bausset et d'Astros, l'archevêque de Quélen, l'archevêque Affre, l'évêque Frayssinous, et tant d'autres qu'il n'est pas nécessaire de nommer? Le procédé de l'écrivain des *Études* est-il assez

respectueux pour ces grandes et vénérables mémoires? Croit-il qu'il suffise d'un trait de plume pour effacer tout un passé qui étend ses racines sous le sol qui nous porte et laisse dans notre histoire, comme dans nos mœurs, sa profonde empreinte?

Nous *n'avons rien appris*, dit-on, de ce *grand mouvement doctrinal auquel nous assistons et qui date presque du commencement de ce siècle. Ce grand mouvement doctrinal* a été résumé par nous dans les chapitres que nous avons consacrés au comte Joseph de Maistre et à M. de Lamennais. Nous croyons avoir démontré combien leur doctrine est peu solide. Ces deux écrivains sont-ils les nouvelles lumières qui ont éclairé l'Église gallicane? En dehors d'eux, que reste-t-il? Nous sommes bien loin de nier le mérite des théologiens et des canonistes contemporains. Mais où sont les docteurs qui ont jeté des clartés nouvelles sur la controverse agitée entre l'école de Bellarmin et celle de Bossuet?

Non, de nos jours, les doctrines controversées entre catholiques n'ont pas fait un pas essentiel. Mais, nous le reconnaissons avec bonheur, par l'effet même des épreuves et des malheurs du Saint-Siége, le sentiment d'amour pour la papauté et pour le Pontife vénérable qui occupe le trône apostolique est devenu plus vif, plus général, plus profond. Nous nous associons de tout cœur à ce sentiment; nous rendons grâce à Dieu de son extension. Ce sentiment nous avertit du respect que nous devons porter dans toutes les discussions qui ont trait au pouvoir

pontifical; mais il ne nous dispense pas d'aborder des questions devenues nécessaires.

Entrons donc dans le vif des difficultés soulevées par le respectable rédacteur des *Études religieuses*.

II.

Il affirme d'abord que la *principale question* traitée dans notre livre est celle de l'infaillibilité pontificale. Faisons-lui remarquer tout de suite que cette question est exclue formellement, expressément de tout le premier volume [1]. La question fondamentale de notre ouvrage est celle de savoir si l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, ou bien une monarchie pure, indivisible, absolue. Nous prétendons que la solution de la grande question de l'infaillibilité dépend entièrement de la nature même de la monarchie ecclésiastique. Nous prétendons que si la souveraineté spirituelle est composée, de droit divin, de deux éléments essentiels, la papauté et l'épiscopat, l'infaillibilité, qui est le plus haut attribut de cette souveraineté, est et doit être composée aussi des mêmes éléments, sans qu'il soit porté aucune atteinte à la subordination du second élément au premier. Ainsi nous ne nions pas, d'une manière

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 144.

absolue, l'infaillibilité pontificale. Nous croyons la ramener à sa condition essentielle. Il nous semble que le R. P. Matignon aurait dû, dès le début de son article, avertir ses lecteurs de cette réserve essentielle. Il ne se serait pas ainsi exposé à leur faire croire que nous sommes l'adversaire de l'infaillibilité du Pape, lorsque nous contestons seulement un système d'école concernant cette infaillibilité.

On nous accuse d'abord de confondre la *souveraineté ecclésiastique* avec l'*infaillibilité*. Nous nous bornons à dire que « dans la société spirituelle, dans l'Église qui commande à la raison et dirige la conscience, l'infaillibilité est un attribut nécessaire de la souveraineté, un de ses caractères essentiels, et que, de cette intime liaison de la souveraineté spirituelle avec l'infaillibilité, il suit que, dans l'Église, la question de l'infaillibilité est identique à celle de la souveraineté[1]. » Mais nous n'avons jamais nié que la souveraineté ne s'étende plus loin que l'infaillibilité; nous n'avons jamais prétendu que tous les actes du gouvernement ecclésiastique dussent être marqués au sceau de l'infaillibilité.

Si on voulait s'en tenir aux grands faits historiques et aux actes des conciles généraux, où se révèle si clairement la vraie nature, la nature intime de la constitution de l'Église, toute dispute sur le sujet de l'infaillibilité, ou de la souveraineté, cesserait bientôt parmi les catholiques. Mais les choses ne marchent pas par des procédés si simples.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 62, 63.

Il y a dans l'Église une grande école qui veut faire dériver la juridiction épiscopale de Jésus-Christ par l'intermédiaire du Pape. Cette école attribue au Pape, pratiquement, l'infaillibilité *absolue*, puisque les conditions qu'elle met à la jouissance du divin privilége ne peuvent jamais être vérifiées : l'infaillibilité *séparée*, puisque le Pape peut prononcer des jugements infaillibles sans aucun concours des évêques; l'infaillibilité *personnelle*, puisqu'elle est attachée à la personne humaine dans l'exercice de son pouvoir divin. Cette école fait découler du Pape toute l'autorité et toute l'infaillibilité des conciles généraux, et l'investit d'une supériorité absolue sur ces saintes assemblées. Cette école enfin veut rendre le Pape maître absolu des canons et le soustraire à tout jugement sur la terre.

Cette école, c'est l'école ultramontaine, que nous appelons *italienne*, parce qu'elle a son siége principal en Italie; *bellarminienne*, parce que Bellarmin est son maître le plus illustre.

En nous tenant dans les bornes sévères de la justice, d'un respect sincère, d'une modération équitable, nous avons dû soumettre à un examen sérieux le point de départ historique de cette école, son principe et les conséquences qu'elle en fait sortir. De ces études, il résulte qu'il y a vraiment une école d'absolutisme parmi les catholiques. Nous avons dit toutefois qu'il fallait ôter à ces mots le sens odieux qu'ils peuvent présenter en dehors des idées chrétiennes et du milieu chrétien.

III.

Contre cet exposé, le R. P. Matignon s'inscrit en faux. Il nous accuse de *défigurer*, de *dénaturer* la doctrine ultramontaine, de ne l'avoir jamais ni bien étudiée ni bien comprise.

Quelles preuves donne-t-il à l'appui de ces inculpations? Un passage de Bellarmin que nous avons cité nous-même, mais qui n'est pas fort concluant, puisque le grand docteur n'y explique pas comment l'élément aristocratique *tempère* dans l'Église l'élément monarchique.

On a reconnu cette lacune et on a voulu la combler par une citation empruntée à Muzzarelli. Le pieux auteur admet sans difficulté que l'existence de l'épiscopat ne dépend pas de la volonté du Pape; que les évêques ont sur leurs églises la juridiction ordinaire; et que chaque évêque a sa part de sollicitude dans le gouvernement de l'Église universelle, pourvu que ce soit avec Pierre et sous sa dépendance. Il établit aussi que les évêques sont, de droit divin, *vrais juges de la foi,* et dans le concile et hors du concile; mais *de vrais juges subordonnés à la suprême définition du Pontife romain*[1].

La conséquence naturelle de cette manière d'envisager le droit épiscopal n'est-elle pas que *le Pape*

[1] *Études religieuses*, octobre 1869, p. 620.

seul fait la loi et qu'il impose une obéissance absolue à la loi qu'il fait ?

« Gardez-vous de le penser, s'écrie le R. P. Matignon, ce serait tomber dans cet absolutisme que nous repoussons. » Écoutez encore Muzzarelli : « Il ne faut jamais perdre de vue qu'il y a une équivoque dans cette proposition attribuée aux ultramontains que le Pape, *même tout seul,* a le privilége de l'infaillibilité dans les décrets qui concernent la foi et les mœurs. Personne, en effet, ne peut revendiquer cette infaillibilité pour le Souverain Pontife, à l'exclusion du corps épiscopal S'ACCORDANT AVEC LUI [1]. »

Quel est le sens de cet accord ? Est-il libre ? est-il contraint ? Muzzarelli, pour être conséquent avec lui-même, ne peut hésiter, et il doit dire que le corps épiscopal est obligé, absolument et toujours, *de s'accorder* avec le Pape, seul infaillible.

Cet accord obligé, cet accord nécessaire peut-il *tempérer* l'autorité pontificale ? Nous nous contentons, pour le moment, de poser la question.

« Parce que nous soutenons que le Pape est infaillible, poursuit Muzzarelli, nous ne nions pas l'influence qu'exerce sur ses décrets le consentement de toute l'Église. Bien plus, ce consentement est tout à fait nécessaire pour que les promesses du Christ se vérifient. Le Sauveur, en effet, n'a pas promis son assistance à Pierre seul, mais à tous les successeurs

[1] *Études,* p. 621.

des Apôtres *qui s'accorderaient avec Pierre,* et qui resteraient unis à leur chef[1]... »

Ainsi les promesses du Christ ont pour objet de faire *accorder* les successeurs des Apôtres avec le successeur de saint Pierre. Nous en convenons; nous proclamons bien haut aussi cette vérité. Mais la question est de savoir si cet accord s'établira par un acte de nécessaire, absolue et aveugle obéissance, ou de *vraie judicature.*

On ne tranche pas cette question en disant que, si l'adhésion des évêques pouvait manquer à un décret apostolique, c'en serait fait des promesses de Jésus-Christ et de la règle prochaine et vivante de la foi. Nous croyons avoir prévu l'objection et y avoir répondu[2].

On objecte ici que les pontifes romains ne décideront pas des questions de foi *sans consulter la tradition.* Nous en avons la confiance. Mais nous ne discutons pas ici la conduite du Souverain Pontife dans les controverses dogmatiques; nous discutons uniquement un système d'école qui, pour respectable qu'il soit, ne peut pas se dérober à l'examen. Nous prions notre savant critique de n'oublier jamais cette remarque.

[1] *Études*, p. 622.

[2] Voir *Du concile général et de la paix religieuse,* t. II, liv. IV, chap. V, et liv. V, chap. I.

IV.

La grande et délicate question que nous examinons, à la suite du R. P. Matignon, va s'éclaircir par l'application aux conciles généraux des principes du savant religieux et de son vénérable maître Muzzarelli. La transition est toute naturelle; car si le Pape possède l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle, on ne voit pas facilement la nécessité des conciles. Le rédacteur des *Études* donne les raisons ordinaires de l'utilité ou de la nécessité morale des conciles, dans l'hypothèse de l'infaillibilité absolue et personnelle du Pape. Mais il rencontre ici l'écueil inévitable de ne faire des conciles que des assemblées consultatives, et d'y dépouiller les évêques de leur qualité de *vrais juges de la foi*.

Pour éluder cette conséquence inévitable de ses principes, le R. P. Matignon épuise toute l'habileté, toute la souplesse de son talent de théologien et d'écrivain.

Il veut prouver que, d'après le système qu'il défend, les évêques, dans le concile général, *possèdent toute la liberté à laquelle ils ont droit*[1].

Avant de descendre sur le terrain des faits, le rédacteur des *Études* donne une nouvelle exposition des *principes généraux professés par les repré-*

[1] *Études*, p. 625.

sentants des doctrines romaines sur la matière. Ces principes, nous les connaissons déjà; mais ils appellent encore notre attention.

Pour ne pas perdre de temps, ne nous arrêtons pas à ce qui est convenu de part et d'autre. Allons tout droit au point qui nous divise.

Il est arrivé plusieurs fois, dit l'écrivain des *Études*, que, dans des questions dogmatiques, les Papes ont adressé aux conciles généraux des définitions toutes faites, et environnées de toute la solennité qui distingue les jugements *ex cathedrâ;* d'où il suit que les décisions contenues dans ces lettres étaient dès lors infaillibles et irréformables. En présence de ces documents augustes, les évêques perdent-ils *leur droit de juges de la foi?*

Nous ferons d'abord remarquer au R. P. Matignon que la question posée dans ces termes n'a pas le degré de précision nécessaire à sa solution. Les conditions des jugements *ex cathedrâ* n'ayant point été définies, il en résulte une obscurité regrettable. La question change entièrement de face si la sentence pontificale a pour elle l'assentiment antécédent ou concomitant de l'épiscopat, ou si elle précède cet assentiment. Nous ne pouvons accepter la question que dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire quand le Pape parle seul.

Cette hypothèse est bien, ce nous semble, celle du théologien des *Études*. Quelle réponse fait-il à la question qu'il pose?

« Les évêques, dit-il, *ne peuvent hésiter entre des affirmations contraires*[1]. »

Traduite en langage clair, cette phrase veut dire que les évêques sont tenus d'adhérer absolument et aveuglément à la sentence pontificale.

Mais revient ici sur-le-champ l'éternelle, l'inévitable difficulté. S'ils ne peuvent refuser leur adhésion ; s'ils sont obligés de la donner instantanément, absolument, aveuglément, ils ne possèdent plus aucune liberté d'examen, aucune liberté judiciaire. Dès lors comment conserveront-ils leur droit et leur fonction de juges de la foi, avec le Pape et sous son autorité ? Comment resteront-ils co-juges, co-législateurs sur ce point de doctrine souverainement et irrévocablement décidé sans eux ?

Rien n'est plus simple pour le R. P. Matignon. Les évêques, membres d'une assemblée souveraine où ils doivent conserver toujours leur judicature, seront exactement dans la position où nous nous trouvons tous vis-à-vis des dogmes révélés. Pouvons-nous contester ces dogmes ? Pouvons-nous les nier ? Pouvons-nous même élever le moindre doute volontaire sur leur vérité sans perdre la foi, sans nous révolter contre l'autorité de Dieu même ? Non, assurément. Mais aussi personne ne dit que les chrétiens, Pape, évêques, prêtres, simples fidèles, soient *juges* de la révélation divine, quand elle leur est notifiée. Ils la reçoivent, ils l'adorent. Mais ils ne s'en constituent

[1] *Études*, p. 627.

pas les juges. Ils ne s'attribuent pas une fonction, un droit de *judicature* à son égard. Ils doivent s'efforcer de concevoir les vérités révélées, de les bien exposer, de les défendre. Mais là se borne leur puissance. Dans les actes que nous venons d'énumérer, y a-t-il ombre de cette haute magistrature qui constitue la judicature suprême d'un concile général?

Le rapprochement que tente le R. P. Matignon est donc entièrement illusoire. Il faut chercher un autre moyen d'expliquer la *judicature* des évêques.

Ce moyen se réduit à dire que les évêques, en présence d'un document infaillible et irréformable, émané du Pape seul, ne sont pas réduits à la pure et simple obéissance des fidèles.

« *Comme autorité judiciaire, ils ont le droit de confirmer la foi, après examen et sur preuves, quoique toujours dans une juste subordination au pouvoir supérieur. Car tout jugement rendu d'autorité, pour être droit et raisonnable, s'appuie sur une connaissance entière, complète, de la question dont il s'agit, et la présuppose. Or cette connaissance ne s'acquiert qu'en soumettant la cause à une révision, à une nouvelle enquête*[1]. »

Ainsi, d'après Muzzarelli dont nous venons de rapporter les paroles; d'après le R. P. Matignon qui les cite, les évêques, en concile général, ont le droit, à titre d'*autorité judiciaire*, et en exerçant une suprême magistrature, de soumettre la cause déjà jugée infailliblement et irrévocablement par le Souverain

[1] *Études*, p. 628.

Pontife, à une *nouvelle enquête*, à une *nouvelle révision*, à un *nouvel examen*.

Cette enquête, cette révision, cet examen sont-ils sérieux et libres? Si les évêques, dans cette enquête, dans cette révision, dans cet examen, procèdent avec liberté, ils sortent de l'obéissance aveugle et absolue dont on leur a fait un devoir impérieux. Si cette enquête, cette révision, cet examen ne sont pas libres, comment peuvent-ils présenter le caractère d'un *acte d'autorité judiciaire*? N'est-il pas clair comme le jour que, lorsqu'on enlève *au juge* la liberté de *juger*, il perd à l'instant *son autorité judiciaire?*

La raison, la conscience, le sens commun ne proclament-ils pas cette vérité? Qui consentirait à reconnaître un vrai juge dans le magistrat à qui on enlèverait la faculté, le droit de prononcer sa sentence selon sa conscience et selon la loi?

Oui, le système ultramontain tombe en contradiction avec lui-même, quand il affirme que les évêques, dans un concile général, restent *juges*, en présence d'une décision solennelle du Pape; et quand il leur dénie en même temps toute liberté *judiciaire*.

Les évêques ne sont plus que des commentateurs officiels des paroles pontificales. Leurs explications, leurs justifications, leurs commentaires peuvent être très-utiles pour éclairer, pour persuader les esprits, pour ramener les opposants, pour concilier les dissidences, pour faire éclater à tous les yeux l'union des membres avec le chef. Nous sommes loin de nier ces utilités. Mais il ne sera jamais donné

aux évêques, dans le système rigoureux que nous discutons, d'ajouter un nouveau degré d'autorité, à une autorité infaillible et irréformable par elle-même.

Le R. P. Matignon paraît avoir senti la difficulté, lorsqu'il nous dit, avec Muzzarelli, que « l'Église ne procède point par voie de soumission aveugle et précipitée, mais que c'est avec réflexion, LIBERTÉ, et par une décision longuement mûrie (*meditata et matura electione*), qu'elle embrasse, qu'elle suit la foi énoncée dans les décrets des conciles et des Papes [1]. »

Après avoir cité ces paroles, le R. P. Matignon s'écrie : « Voilà qui est clair. » Pour nous, s'il faut conserver aux mots leur signification naturelle, nous ne voyons de clair, en cette doctrine, que des contradictions. Reconnaître et nier en même temps l'autorité *judiciaire* des évêques ; leur accorder et leur retirer de la même main leur qualité de *juges de la foi ;* affirmer qu'ils sont libres et nier leur liberté; c'est évidemment se contredire.

Cependant, après avoir accumulé ces contradictions, le rédacteur des *Études* croit pouvoir entonner un chant de triomphe. Il affirme avec une parfaite assurance que le système ultramontain n'est pas celui du gouvernement *purement personnel,* ni de la *dictature illimitée et irresponsable.* Il affirme que ce système *fait une part large et belle à l'élément aristocratique dans la monarchie divine de l'Église; qu'elle y*

[1] *Études*, p. 628, 629.

est vraiment un tempérament du pouvoir pontifical[1].

Le lecteur qui aura suivi avec attention cette discussion sur les principes essentiels de l'école ultramontaine, pourra facilement se rendre compte de la valeur réelle des assertions précédentes.

Ces principes peuvent se réduire à ces termes : les évêques, réunis en concile général, sont tenus rigoureusement d'accepter, sans aucun examen préalable et aussitôt qu'elles leur sont notifiées, les décisions dogmatiques émanées du Pape seul, parce que ces décisions sont par elles-mêmes, et indépendamment de tout concours et de tout assentiment de l'Église, absolument infaillibles et irréformables. Après cet acte de soumission absolue et aveugle, l'examen qu'ils peuvent instituer, dépourvu de toute vraie liberté judiciaire, se réduit à une pure confirmation du jugement pontifical.

Telle est, dans sa vraie portée, la doctrine ultramontaine. Nous le demandons à tout homme de sens, cette doctrine reconnaît-elle un vrai *tempérament* à la puissance pontificale ? L'élément aristocratique *y tempère-t-il vraiment* l'élément monarchique ? Tenus d'obéir, et d'obéir absolument, aveuglément, les évêques peuvent-ils exercer aucune influence sur la décision pontificale ? L'autorité des évêques peut-elle être un contre-poids à l'autorité du Pape ? Non ; cette autorité, en matière de foi, reste entièrement absolue. L'autorité des évêques

[1] *Études*, p. 631, 632.

peut être pour elle un accroissement de force, jamais un tempérament.

Non-seulement la doctrine ultramontaine attribue au Pape l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle; mais elle affirme très-conséquemment que l'autorité et l'infaillibilité des conciles viennent du Pape; que le Pape a sur eux une supériorité absolue; qu'il est maître des canons et qu'il n'a pas de juge sur la terre. Il semble résulter de toutes ces affirmations que le Pape est, de toute manière, un monarque absolu et entièrement irresponsable. Ici cependant se présente une objection qui doit nous arrêter un instant.

Le R. P. Matignon rappelle que, selon Bellarmin et son école, le Pape qui tombe dans une hérésie privée, mais devenue publique, peut être jugé et condamné par le concile général. Pour rester dans la rigueur de leurs principes, ces théologiens ajoutent que, par cette chute dans une hérésie publique, le Pape cesse d'être Pape; et que la personne que le concile est appelé à juger est un être déchu qui fut Pape. Mais ils sont aussi obligés de dire que c'est au concile général à constater, par une procédure régulière, l'hérésie du Pape; et ainsi ils sont forcés d'attribuer, pour ce cas, une vraie juridiction au concile sur le Pape.

Dans les cas des grands et dangereux scandales donnés par un Pape; dans les cas où le pouvoir du concile ne va pas jusqu'à la déposition, ces mêmes théologiens se croient obligés d'attribuer au concile

le droit d'avertir et de corriger *efficacement* le Pape.

Nous avons exposé assez longuement cette doctrine des théologiens romains, parce qu'elle est très-importante, parce qu'elle contient une confirmation de nos principes. Mais nous avons dit en même temps que cette doctrine est une inconséquence dans le système ultramontain. En effet, affirmer que le Pape, dans ses enseignements solennels, possède l'infaillibilité absolue et personnelle, et que cependant il peut tomber dans une *hérésie publique*, est-ce bien logique? La profession d'une hérésie publique de la part d'un Pape n'est-elle pas aussi un enseignement? Dire que le Pape est au-dessus de TOUS les conciles, et cependant attribuer au concile, dans certains cas, une juridiction sur le Pape, est-ce rester d'accord avec soi-même? Proclamer, d'une manière absolue, que le Pape n'a pas de juge sur la terre, et cependant le soumettre quelquefois à un jugement ecclésiastique, n'est-ce pas se contredire?

Il est vrai que, dans le système ultramontain, toutes ces réserves et ces exceptions sont plutôt spéculatives que pratiques, et que les théologiens de cette école regardent, en réalité, les cas que nous venons de présenter comme chimériques; mais alors ils doivent être assez justes pour avouer que ce n'est pas calomnier leur théorie que de la présenter comme celle de la monarchie indivisible, absolue, irresponsable. Le Pape, en tant que Pape,

est le plus absolu des monarques; et la distinction entre le Pape et l'homme, en pratique, se réduit à rien.

Faisons remarquer encore ici que le R. P. Matignon met en avant, pour appuyer son système, une assertion entièrement gratuite, quand il prétend que le canon *Si Papa*, les paroles d'Innocent III, celles d'Innocent IV, n'ont trait qu'à l'hérésie privée d'un Pape. Nous avons prouvé que ces documents ont une portée bien plus étendue[1].

V.

Nous venons de voir, par l'exposé des *principes* de l'école ultramontaine, si le R. P. Matignon a démontré que la monarchie pontificale n'était pas la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée, irresponsable. L'exposé des faits sera-t-il plus favorable à sa théorie? C'était sur ce terrain que nous l'attendions. C'est là surtout que nous espérions qu'il développerait l'étendue de sa science, la puissance de sa logique. Il appartiendra au lecteur de juger si la réalité répond à notre attente.

D'abord, par une habileté bien connue de polémiste, le R. P. Matignon croit échapper à la difficulté la plus grave qu'il puisse rencontrer sur son chemin.

[1] *Du concile général*, t. Ier, liv. III, chap. I et II; t. II, liv. IV, p. 208 et suiv.

Son art consiste non à la résoudre, mais à la supprimer.

Cette difficulté qui se présentera toujours au système ultramontain, cette difficulté qui se dressera toujours inévitable, invincible, c'est l'examen conciliaire des décrets pontificaux. Les conciles œcuméniques ont soumis à un nouvel examen les jugements dogmatiques même les plus solennels, émanés des Papes, quand ces jugements n'étaient pas devenus règle absolue de foi par l'assentiment de l'Église. Voilà le fait.

« L'examen conciliaire, dit le R. P. Matignon, ne présente aucune difficulté après les explications précédemment données [1]. »

Mais, d'après ces explications, les évêques, dans le concile général, sont tenus d'accepter d'abord sans examen, et par une adhésion absolue de l'esprit et du cœur, les décisions dogmatiques et solennelles émanées du Pape seul, parce qu'elles sont par elles-mêmes, et avant toute acceptation du concile, infaillibles et irréformables. Après ces actes de soumission, les évêques peuvent, nous dit-on, justifier, par de savantes recherches et de lumineux commentaires, la doctrine pontificale. Mais cet examen est nécessairement confirmatif, et n'a aucun caractère de *liberté judiciaire*.

La question historique se réduit donc à savoir si l'examen épiscopal, dans les conciles œcuméniques, a été tel que le veut le R. P. Matignon.

[1] *Études*, p. 632.

Il s'agit de savoir si les évêques dans les conciles ont commencé, avant tout examen, par faire acte de soumission absolue aux décisions émanées du Pape seul; et si l'examen conciliaire a toujours été purement confirmatif, au lieu d'être libre et dubitatif, c'est-à-dire vraiment *judiciaire*.

Cette question ne peut être résolue que par les actes des conciles généraux, mais elle y trouve la solution la plus claire et la plus décisive. Notre histoire des conciles généraux présente ces faits solennels à nos lecteurs. Il ne faut qu'un peu d'attention sincère, d'attention dégagée d'esprit de parti, pour reconnaître la liberté entière, la liberté judiciaire de l'examen épiscopal. Qui peut nier que les décrétales des Célestin, des Léon, des Agathon, des Adrien, n'aient été l'objet d'un examen libre et dubitatif? Les évêques, dans toutes ces circonstances, ont été de vrais juges; et ils n'ont pas menti à leur conscience, ils n'ont pas menti à Dieu et aux hommes en prenant, dans leurs signatures solennelles, le titre de *juges : Judicans subscripsi; decrevi.*

Aucun des faits décisifs que nous avons constatés n'a été discuté par le R. P. Matignon. Ce qu'il dit du concile de Chalcédoine ne va pas à la question. Au lieu de citer des paroles qui ne décident rien, il aurait dû donner l'analyse de la fameuse session où se fit l'examen canonique de la lettre de saint Léon. Il aurait dû rendre compte des incidents qui s'y produisirent et qui montrent, avec une entière évidence, la liberté de l'examen. Nous prions le

lecteur de recourir à notre livre lui-même, que nous ne pouvons pas refaire ici. Il y trouvera un exposé fidèle de ces grands faits conciliaires qu'on voudrait faire disparaître sous une théorie intéressée. Mais ces faits ont une telle puissance qu'ils embarrassent prodigieusement la théorie et lui arrachent des aveux significatifs. « Bien que le dogme puisse être fixé d'avance, dit le rédacteur des *Études*, les débats ne sont pas encore définitivement terminés jusqu'à la décision des Pères [1]. » Comprenne qui pourra !

L'importante distinction fournie par Muzzarelli *entre deux sortes de définitions irréformables* est-elle plus lumineuse [2] ?

D'après le vénérable théologien, et d'après son disciple, *quand les évêques se sont prononcés avec leur chef, la question ne peut plus être traitée*. Mais quand le chef *seul a parlé*, *on peut accorder un nouveau jugement* [3]. Qu'est-ce qu'un jugement qui vient après un jugement infaillible, irréformable ?

Mais n'insistons pas davantage sur l'examen conciliaire des décrétales apostoliques, puisque aucune de nos thèses, sur cette matière, n'a été entamée par notre savant critique.

[1] *Études*, p. 636.
[2] *Études*, p. 636.
[3] *Études*, p. 637.

VI.

La vraie nature du gouvernement ecclésiastique ne se manifeste pas seulement par l'examen conciliaire des décrétales pontificales. Il y a, dans l'histoire des conciles, quelques faits rares, il est vrai, et il faut rendre grâces à Dieu de cette rareté, mais pleins d'enseignements. Des conciles généraux ont jugé et condamné des Papes, non-seulement comme hommes, mais comme Papes, c'est-à-dire à cause de certains actes de leur suprême administration. En présence de ces faits irrécusables, il ne faut plus parler de monarchie pure, de monarchie absolue et irresponsable; le tempérament aristocratique de la monarchie ecclésiastique se révèle d'une manière entièrement évidente. Notre ouvrage rapporte plusieurs exemples de ces faits exceptionnels. Voici dans quels termes nous résumons les enseignements qu'ils renferment :

« Si tous les droits des conciles généraux viennent des Papes; si les Papes possèdent une supériorité absolue sur le concile général; si la souveraineté pontificale est indivisible et illimitée, l'Église a méconnu, outragé, violé cette souveraineté; l'Église méconnaît, outrage et viole tous les jours cette souveraineté! En effet, il n'est pas possible de nier la condamnation du pape Vigile par le cinquième con-

cile; celle d'Honorius par les sixième, septième et huitième. Il n'est pas possible de nier le jugement du concile de Vienne sur Boniface VIII, le procès contre Eugène IV par le concile de Bâle. De quelque manière que ces faits soient expliqués, ils sont incontestables. Il est également incontestable que, dans toutes ces circonstances, ces conciles généraux ont agi par leur propre autorité. Mais si Vigile, Honorius, Boniface, Jean, Eugène, étaient des monarques absolus et absolument inviolables; s'ils dominaient les conciles qui les ont jugés de toute la supériorité d'une souveraineté qui n'a de compte à rendre qu'à Dieu; si les évêques de ces conciles n'avaient d'autres droits, à l'égard des Papes dont ils se sont faits les juges, que celui de les écouter et de leur obéir, disons-le, ces évêques, ces conciles se sont rendus coupables du plus grand forfait qui puisse être commis dans une société régulière, celui de lèse-majesté. Ils ont méconnu, outragé, violé la souveraineté divinement instituée, et porté sur elle une main sacrilége. Et par qui cet épouvantable crime a-t-il été commis? Par sept conciles généraux légitimes! ...... L'Église universelle, solidaire des conciles généraux, l'est aussi des procédures et des jugements dirigés par eux contre plusieurs Papes. Si ces jugements constituaient la violation des droits les plus sacrés, c'est l'Église qui s'en est rendue et qui s'en rend tous les jours coupable[1]! »

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 318, 319.

Le R. P. Matignon néglige entièrement cet aspect si important des faits que nous venons de rappeler; et les conséquences si graves qui en découlent paraissent aussi échapper entièrement à son attention.

Dans trois de ces faits qu'il signale, il ne veut voir qu'une thèse contre l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Souverain Pontife; et il s'efforce de démontrer que la condamnation du pape Vigile par le cinquième concile général, celle d'Honorius par les sixième, septième et huitième; les satisfactions données par Eugène IV au concile de Bâle, ne portent aucune atteinte à la théorie de l'infaillibilité telle qu'elle est enseignée dans l'école ultramontaine. Nous devons le suivre encore sur ce terrain, où il rend notre tâche facile.

VII.

Le R. P. Matignon s'efforce d'abord de réduire à une complète insignifiance le fait de Vigile et de sa condamnation. Qu'y a-t-il en tout cela pour notre habile critique? Une simple erreur historique.

« Point de différend dogmatique entre le Pape et les Pères assemblés; mais, par rapport à la lettre d'Ibas, une pure question de fait. Était-il permis de condamner un document que plusieurs croyaient avoir été approuvé par le concile de Chalcédoine?... Tel fut l'unique objet du débat. Vigile se trompait sur une donnée historique; car, si infaillibles que

soient les Papes et les conciles généraux, ils ne sont pas à l'abri de toute erreur dans les faits, à moins que ceux-ci ne soient essentiellement liés à la doctrine. Par son *Constitutum*, il ne décide rien, sinon que les sentences portées à Chalcédoine doivent sortir leur plein effet; et parce qu'il se persuade qu'Ibas a été trouvé innocent, il défend à qui ce soit de prononcer sur sa lettre. D'ailleurs cette pièce, pas plus que le *Judicatum* qui l'avait précédée et qui lui était contraire, ne présente nullement le caractère d'une définition solennelle en matière de foi. C'est l'expression de la volonté du Pape, et un ordre qu'il envoie aux Pères du concile. Cet ordre reposant sur un faux exposé, les évêques croient pouvoir passer outre; et quand plus tard Vigile a reconnu la vérité, ... lui-même dit son dernier mot sur cette controverse. .... Mgr Maret aura beau tourner, retourner ce fait et le considérer sous tous ses aspects, il n'en fera sortir ni une erreur dans la foi de la part du Pontife, ni un dissentiment véritable dans les croyances entre lui et le concile[1]. »

Il est difficile, ce nous semble, d'accumuler plus d'inexactitudes, plus d'erreurs, dans une seule page, qu'il n'y en a dans celle que nous venons de transcrire.

Nous ne raconterons pas ici le fait de Vigile; il est rapporté dans notre livre avec une scrupuleuse exactitude. Allons tout de suite au point décisif de la question.

[1] *Études*, p. 640.

Il est incontestable que Vigile, dans son *Constitutum,* décrète que la lettre d'Ibas a été déclarée orthodoxe par le concile de Chalcédoine : *Orthodoxa est Ibæ episcopi a Patribus pronuntiata dictatio* [1]. Un Pape ne peut pas décréter solennellement qu'un concile général a approuvé un document dogmatique sans l'approuver lui-même. Vigile, comme le concile, déclare donc orthodoxe la lettre d'Ibas. Il se trompe en affirmant que le concile a approuvé cette lettre; mais sa propre approbation reste, et, par cette approbation, il assume véritablement la responsabilité de la lettre. Il la déclare *orthodoxe,* parce qu'elle ne contient pas, selon lui, les erreurs qu'on lui reprochait à Constantinople dans une controverse ardente qui durait déjà depuis plusieurs années. L'opinion de Vigile, favorable à la lettre, ne s'était pas formée à la légère, puisqu'il avait d'abord condamné cette même lettre d'Ibas dans son *Judicatum.*

Non-seulement Vigile déclare la lettre orthodoxe, mais il soumet à l'anathème tous ceux qui refuseraient de reconnaître cette orthodoxie, et qui s'élèveraient ainsi contre l'autorité du concile de Chalcédoine.

On voit ici apparaître le vrai caractère du fait que nous étudions. Ce n'est pas un fait purement historique, ce n'est pas un fait personnel, c'est *un fait dogmatique.* Il s'agissait de discerner le *sens dogmatique* de la lettre d'Ibas, et de la déclarer orthodoxe.

[1] LABBE, *Conc.,* t. V, p. 370.

Or il est de principe, parmi les catholiques, que l'Église détermine infailliblement le *sens dogmatique* des écrits qu'elle approuve et déclare orthodoxes. Les théologiens qui attribuent au Souverain Pontife l'infaillibilité absolue et personnelle doivent lui reconnaître et lui reconnaissent, en effet, l'infaillibilité dans le jugement des *faits dogmatiques*.

Vigile, dans un document destiné à un concile général, en déclarant la lettre d'Ibas orthodoxe, en la mettant sous la protection de l'anathème, a donc prononcé un jugement solennel en matière de fait dogmatique; et il a voulu imposer ce jugement à un concile qui se croyait général.

Ce concile, tout le monde le sait, sans s'arrêter à la constitution et aux ordres du Pape, condamna la lettre d'Ibas dans les termes les plus sévères, et comme renfermant des erreurs monstrueuses.

Averti par cette sentence, et sous le poids d'une excommunication générale, puni même d'exil par l'empereur Justinien, Vigile ne tarda pas à reconnaître son erreur. Il donna une nouvelle décrétale pour révoquer son *Constitutum* et s'unir au concile. Voici dans quels termes il y condamne cette lettre d'Ibas, dont il avait affirmé par un décret solennel l'orthodoxie, et qu'il avait déclarée exempte d'erreurs :

« Præterea anathematizamus et condemnamus epistolam ad Marim Persam hæreticum, quæ ab Iba scripta dicitur : *Quæ Christum Verbum ex sancta Deipara et semper Virgine Maria incarnatum, homi-*

nem factum esse negat, nudum vero hominem ex ea natum : quem templum vocat, ita ut ex hoc intelligitur alium esse Deum Verbum et alium Christum. Sanctum vero Cyrillum rectæ fidei magistrum et præconem, ut hæreticum, et similia Apollinario scribentem calumniatur; et reprehendit primam Ephesinam synodum, quasi absque judicio et inquisitione Nestorium damnaverit; tum capita duodecim S. Cyrilli impia et rectæ fidei contraria appellat eadem epistola; defendit autem Theodorum et Nestorium et impia eorum dogmata atque scripta. » Labbe, *Conc.*, t. V, p. 596.

Évidemment Vigile s'était trompé dans un jugement solennel porté sur un fait dogmatique!

Un fait aussi grave que celui de Vigile est, sans contredit, celui d'Honorius. Mais le R. P. Matignon n'a pas jugé à propos de le discuter à fond. Il s'en réfère aux travaux déjà faits, ou à ceux qui se feront; et se contentant de quelques assertions sans preuves, résume en ces termes son opinion : « Il n'y a aucune hérésie proprement dite dans les lettres d'Honorius. Ces lettres, écrites sans aucune convocation de synode et sans aucune des solennités d'usage, n'avaient point le caractère de ce que nous appelons aujourd'hui une décision *ex cathedrâ*... Le tort du Pape fut de ne pas se défier assez de l'astuce grecque... Par ces ménagements, peut-être exagérés, certainement mal venus, il contribua de fait à l'extension du mal, au lieu de l'apaiser; et c'est ce qui autorisa les Pères à l'envelopper dans les anathèmes dont ils frappaient les hérétiques... Une fois assi-

milé à ceux-ci, à cause de l'abus qu'on faisait de son nom, il put être traité comme eux[1]. »

Ainsi, voilà un Pape dont *les lettres ne contiennent aucune hérésie;* voilà un Pape dont le tort unique a été de se laisser tromper par *l'astuce grecque*, et d'user de *ménagements peut-être exagérés envers l'hérésie;* voilà un Pape au fond plutôt à plaindre qu'à blâmer, accusé par le sixième concile général d'avoir écrit une lettre « entièrement opposée aux dogmes apostoliques, aux définitions des conciles et des Pères, et conforme aux fausses doctrines des hérétiques! » Voilà un Pape accusé « d'avoir, dans ses écrits à Sergius, suivi en tout la pensée de cet hérésiarque, confirmé ses dogmes impies... et servi d'organe au démon[2]! » Ce Pape est confondu avec les hérésiarques et appelé *hérétique*. Ses écrits sont brûlés par ordre du concile; sa mémoire est flétrie. Les successeurs de ce Pape joignent leurs anathèmes à ceux du concile. Ils reprochent à Honorius d'avoir *consenti à une souillure de la règle de la foi restée immaculée jusqu'à lui*[3]. Les septième et huitième conciles renouvellent ces terribles anathèmes.

Quelle idée devons-nous donc nous faire de la justice de ces conciles approuvés par les Papes? Quoi! parce qu'un Pape se sera laissé tromper et se sera montré faible, parce qu'on aura abusé et de son nom et de ses lettres, l'assimiler aux hérésiarques, le flétrir

[1] *Études*, p. 641.
[2] LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 944, 1024.
[3] LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 1252.

et le proscrire avec eux ! Mais ces procédés blessent les premières notions de l'équité. Le châtiment ne doit-il pas être proportionné aux fautes ? Si, au fond, la doctrine d'Honorius était irréprochable, le devoir du concile n'était-il pas de venger et ses lettres et sa mémoire ? Ne devait-il pas arracher à l'erreur des documents dont elle abusait ?

Pour entrer dans le système apologétique du R. P. Matignon, il faut donc accuser non-seulement les conciles généraux, mais aussi les Papes, de la plus révoltante, de la plus odieuse injustice.

Mais il y a plus. Si les lettres d'Honorius ne contiennent pas l'hérésie monothélite, comme, d'un autre côté, elles ont été déclarées, par le sixième concile, contraires aux dogmes apostoliques et entièrement conformes à la pensée hérétique de Sergius, il faut dire que trois conciles généraux et une série de Papes se sont trompés sur le sens dogmatique de ces documents pontificaux, et qu'encore une fois l'Église elle-même a erré dans son jugement sur *des faits dogmatiques*. Car la condamnation d'Honorius ne portait pas du tout sur la pensée intime de ce Pape, sur *le fait personnel;* elle n'atteignait que le sens naturel de ses lettres, c'est-à-dire *le fait dogmatique*.

Telles sont les conséquences du système d'apologie adopté par le rédacteur des *Études religieuses*.

Reste la question de savoir si les lettres d'Honorius étaient véritablement des jugements *ex cathedrâ,*

selon la notion que l'école ultramontaine se forme de ces jugements. Mais comme le R. P. Matignon ne cherche pas à prouver que ces lettres ne possédaient pas ce caractère, nous sommes dispensé de lui répondre, et nous pouvons prier le lecteur de recourir à notre ouvrage.

VIII.

Le R. P. Matignon prétend réfuter notre histoire des conciles de Constance et de Bâle, et les conséquences que nous avons cru pouvoir tirer de cette histoire. Ces conséquences sont d'une incomparable gravité, puisque les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance, confirmés dans les seize premières sessions de Bâle, sont pour nous une promulgation authentique de la loi qui a toujours présidé aux rapports de la papauté et de l'épiscopat.

La réfutation du R. P. Matignon, en ce qui concerne le concile de Constance, se borne à constater qu'il y a des doutes sur l'œcuménicité des quatrième et cinquième sessions; des doutes sur l'approbation donnée aux décrets de ces sessions par le pape Martin V; des doutes enfin sur le sens et la portée des célèbres décrets.

Nous n'avons pas nié ces doutes; nous les avons, au contraire, exposés avec toute la fidélité dont nous sommes capable. Mais, en les exposant, nous

les avons réfutés. Nous croyons avoir démontré combien ces doutes ont peu de solidité. Le rédacteur des *Études* ne discute aucune de nos preuves. Il les passe sous silence. Que pouvons-nous donc faire encore ici, si ce n'est renvoyer le lecteur à notre ouvrage lui-même? Il y trouvera l'éclaircissement des doutes qu'on soulève.

Nous avons dit que les décrets de Constance, renouvelés plusieurs fois dans les seize premières sessions du concile de Bâle, lorsque l'Église était en paix, et sous le règne d'un Pape certain et reconnu par tous, y ont acquis une force nouvelle. Et quand le pape Eugène IV, mettant fin à de malheureuses querelles, eut reconnu, par la bulle *Dudum sacrum,* la légitimité des premières sessions de Bâle, et confirmé les commencements de ce concile, il semble que l'autorité des décrets de Constance ne laisse plus rien à désirer.

Quoi! un Pape déclare, en face de l'Église universelle attentive, qu'un concile est général, qu'il a été légitimement continué depuis son ouverture; qu'il doit poursuivre ses travaux; ce Pape déclare ensuite qu'il adhère *à ce saint concile purement, simplement, et avec toute sorte d'affection, de dévotion et de faveur, et qu'il compte y adhérer par la suite;* et ces paroles ne renfermeraient pas une approbation des doctrines du concile, et, par conséquent, de ces décrets de Constance, sur lesquels ce concile s'était constamment appuyé depuis son origine[1]! Nous ne crai-

[1] Labbe, *Conc. Bas.*, p. 528, 529.

gnons pas d'invoquer le bon sens, la conscience universelle; leur réponse ne peut être douteuse. Nous avons montré l'inanité des raisons par lesquelles on veut essayer d'affaiblir le puissant argument tiré de l'approbation donnée par Eugène IV aux commencements du concile de Bâle, dans la bulle *Dudum sacrum*.

Cet argument, le R. P. Matignon croit l'avoir à jamais anéanti par l'accusation qu'il ne craint pas d'élever contre un concile dont un Pape légitime a reconnu solennellement le caractère sacré. Les Pères de Bâle, dit le rédacteur des *Études*, ont *mutilé la bulle pontificale;* ils en ont retranché la clause finale qui *renferme une réserve expresse qui met à néant les espérances et les prétentions gallicanes.* En effet, Eugène IV, dit-on, en promettant son concours et son dévouement, y met cette condition formelle que ses nouveaux légats seront admis à la présidence effective, et qu'on révoquera tout ce qui a été fait dans le concile contre sa personne, contre l'autorité et la liberté du Saint-Siége, des cardinaux, de l'Église romaine... « Voilà, ajoute le critique, des clauses que les Pères de Bâle n'ont jamais remplies. Ils se sont même permis, en insérant la bulle dans leurs actes, de retrancher cette phrase décisive, et de mutiler le traité offert par le Pontife [1]. »

L'accusation serait bien grave, si elle était fondée. Nous demanderons d'abord au R. P. Matignon s'il

[1] *Études*, p. 648.

est possible d'admettre qu'Eugène IV n'eût pas protesté contre la mutilation de sa bulle, dans le cas où le concile se serait permis cet attentat. Où sont les protestations du Pontife? Qu'on les cite! Ce Pape était si loin alors d'élever des protestations que ses nouveaux légats, les légats qui avaient présenté aux Pères la bulle *Dudum sacrum*, ne furent *incorporés* au concile qu'après avoir juré de maintenir les décrets du concile, et en particulier ceux des quatrième et cinquième sessions de Constance[1].

Nous avons le regret de dire ici que le R. P. Matignon a été victime d'une erreur de critique qu'il n'est pas facile d'expliquer. Le texte de la bulle *Dudum sacrum* qu'il donne pour authentique et qu'il prend dans l'appendice du concile de Bâle[2], n'est qu'un projet de bulle, rédigé dans l'été de l'année 1433, présenté à quelques députés du concile par l'empereur Sigismond[3] le 12 octobre de la même année et définitivement rejeté par les Pères au mois de novembre suivant, lorsqu'ils dressèrent les modèles de formules qu'Eugène devait souscrire, et dans lesquelles les clauses qu'on nous oppose se trouvent supprimées[4].

Ce fut après toutes ces pénibles négociations que le Pape, le 15 décembre 1433, se décida à donner enfin la bulle qui devait terminer le premier différend.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 448.
[2] LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 945.
[3] *Conc. Bas.*, p. 945.
[4] *Conc. Bas.*, p. 523, 524.

Elle commence, comme le projet rejeté, par les mots *Dudum sacrum,* ou plutôt elle n'est que le premier projet, revisé et corrigé. Cette bulle fut *présentée, lue* et *examinée* dans la seizième session du concile, tenue le 5 février 1434. Elle ne contenait naturellement aucune des expressions ni des clauses qui avaient fait rejeter le premier projet.

Dans notre histoire du concile de Bâle, nous avions indiqué sommairement l'existence de ces divers projets de bulle présentés et retirés dans le cours des années 1432 et 1433[1]. Nous sommes reconnaissant au R. P. Matignon de nous avoir fourni l'occasion d'exposer plus complétement ces faits importants.

Ainsi, il est historiquement démontré que nous avons dans les actes du concile de Bâle le texte authentique de la bulle *Dudum sacrum,* que ce texte n'a point été mutilé par le concile, et qu'il ne porte point les clauses au moyen desquelles on cherche à affaiblir la portée de l'approbation donnée par Eugène IV aux commencements du concile de Bâle.

Toutes nos conclusions relatives à l'autorité des décrets de Constance; toutes nos conclusions touchant les contradictions où Eugène IV est tombé, dans des actes solennels de son administration suprême, dans des actes qui intéressaient la foi; toutes nos conclusions subsistent. La critique du R. P. Matignon n'en a ébranlé aucune.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. Ier, p. 442, 446.

IX.

Le lecteur, maintenant, pourra apprécier les solennelles paroles par lesquelles le rédacteur des *Études religieuses* termine son article. A lui de décider si *la valeur de nos preuves historiques* a été amoindrie par sa critique ; à lui encore de décider si nous avons présenté une idée *fausse* de la doctrine ultramontaine. Est-il vrai que la théorie de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Pontife romain pourrait être appliquée, *sans amoindrir l'action des évêques, sans gêner, sans entraver son exercice?*

Nous avons montré, dans notre histoire, que la doctrine des conciles de Constance et de Bâle était la suite naturelle de la doctrine et de la pratique des conciles antérieurs. Le même esprit anime toutes ces saintes assemblées, et, malgré quelques accidents passagers, cet esprit est toujours celui de l'union des membres avec le chef, du chef avec les membres. Les droits du Saint-Siége et ceux de l'épiscopat s'harmonisent dans une vivante unité où l'autorité des supérieurs ne diminue en rien la liberté des inférieurs : *Ubi sic summorum servatur auctoritas ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas.* S. Leon. *Epist.* 93, alias 63[1].

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 238, 239 ; et t. II, liv. v, chap. i.

X.

Dans la détermination du vrai caractère de la constitution de l'Église, nous avons un point fixe, la judicature épiscopale, que le R. P. Matignon, malgré tous ses efforts, n'est point parvenu à faire disparaître. Il nous a présenté une théorie de cette judicature qui n'est point d'accord avec l'histoire des conciles généraux, qui lui est même contraire, et, pour plus de sûreté, il a passé sous silence les faits décisifs que nous fournit cette histoire. Cette judicature, ce droit d'examen sérieux et libre des constitutions même solennelles émanées du Pape seul, rend véritablement les évêques membres du Pouvoir souverain, sans qu'il soit porté aucune atteinte à la primauté du chef de l'Église. De là le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale.

Nous croyons avoir établi solidement tous les droits de cette monarchie, qui se trouvent dogmatiquement déterminés et fixés par le célèbre décret de Florence. Mais ce décret, nous l'avons prouvé, ne supprime pas ceux des évêques et des conciles généraux [1]. Tous ces droits doivent s'harmoniser, et c'est par cette harmonie que l'acte suprême de la souveraineté spirituelle se trouve constitué et que l'infaillibilité se manifeste d'une manière absolument certaine.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 468 et suivantes.

Ici le R. P. Matignon cherche à nous mettre en opposition et avec le décret de Florence et avec nous-même. Peu satisfait de la manière dont nous avons exposé les droits réciproques du Saint-Siége et de l'épiscopat, il nous adresse une question catégorique, tout en avouant que nous avons donné d'avance à cette question une réponse *nette*. Ce n'était pas la peine de la faire. Il est cependant nécessaire de la transcrire ici.

En cas d'opposition entre le Pape et le concile, qui triomphera? Est-ce l'épiscopat qui cédera devant la papauté, ou est-ce la papauté qui cédera devant l'épiscopat[1]?

Nous avons dit que dans un concile général légitime et régulier, c'est-à-dire dans un concile général convoqué, présidé, dirigé par le Pape ou par ses légats, dans un concile où les évêques possèdent la plénitude et la liberté entière de leur judicature; dans un concile où toutes les règles canoniques qui concernent ces saintes assemblées ont été scrupuleusement observées, la présence de Jésus-Christ et l'assistance de l'Esprit-Saint ne peuvent être douteuses pour aucun catholique. Il en résulte nécessairement que les décrets de cette assemblée qui réunissent la grande majorité ou l'unanimité morale des votes, et qui peuvent être considérés comme les décrets du concile, sont les oracles de la vérité divine elle-même. Nous avons dit que l'histoire des conciles gé-

[1] *Études religieuses*, numéro de novembre, p. 661.

néraux nous autorise à croire et à espérer qu'il s'établira ordinairement un accord spontané et libre entre le Pape et les évêques, et dès lors la question de savoir qui devrait l'emporter, en cas d'opposition entre le Pape et le concile, ne naîtra pas [1].

Mais enfin, quoique le Pape et les évêques, dans les conditions régulières de leur magistrature sacrée, soient les instruments et les organes de 'Esprit divin, ils n'en restent pas moins hommes. Ne peut-il s'élever aucun conflit entre le Pape et les évêques dans un concile général? Cette possibilité d'un conflit est démontrée par les actes du cinquième concile et de celui de Bâle. Il n'est donc pas interdit de chercher ce qui pourrait arriver dans des cas pareils ou analogues. Les plus graves théologiens se sont permis ces recherches, et elles sont très-utiles pour mettre dans son plein jour le caractère de la constitution de l'Église.

Si les évêques, dans un concile annoncé comme général; si les évêques, comme dans le faux concile d'Éphèse, enlevaient la présidence de l'assemblée aux légats du Pape, refusaient d'entendre et d'examiner les décrétales du Souverain Pontife; s'ils se montraient animés d'un esprit de révolte et de schisme, comme dans les derniers temps de Bâle, nul doute que le Pape pourrait casser, annuler tous les actes de ce concile usurpateur et sacrilége; et dans cette conduite il imiterait celle de

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. II, p. 174, 175.

saint Léon à l'égard du faux concile d'Éphèse, celle d'Eugène IV à l'égard du faux concile de Bâle.

Mais, d'un autre côté, lorsque tout s'est passé régulièrement dans un concile général; c'est-à-dire lorsque les évêques ont rendu au Pape tous les honneurs et toutes les déférences qui lui sont dus; lorsque ses enseignements et ses décrétales ont été écoutés, étudiés, examinés avec le respect le plus sincère; si un Pape, oubliant ses devoirs, refusait obstinément de sanctionner les décrets conciliaires; s'il voulait se rendre maître absolu du concile et lui imposer par une autorité absolue ses décisions et ses volontés; si toute conciliation devenait impossible; le concile serait-il obligé de subir cette domination et cette violence? Pourrait-il abandonner l'Église dans ce péril?

On prendra peut-être ici le parti de nier la possibilité de ces situations extrêmes, de ces malheurs publics. Nous avons déclaré nous-même que nous les regardions comme invraisemblables; que nous espérions que Dieu épargnerait ces suprêmes épreuves à son Église[1]. Mais nul, selon notre opinion, n'a le droit certain d'en nier absolument la possibilité. Il faudrait pour cela nier que le Pape puisse tomber dans l'hérésie, dans l'infidélité; puisse se rendre suspect dans la foi; puisse devenir despote et tyran. Mais pour nier la possibilité de ces excès et de ces crimes, il faut contredire le droit ecclésias-

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 177.

tique, le pape Adrien II, le pape Innocent III, le pape Innocent IV; il faut se mettre en opposition avec les plus graves théologiens ultramontains [1].

Nous l'avons dit : ces malheurs peuvent arriver dans un concile comme hors du concile; par rapport à une doctrine condamnée, comme à l'égard d'une doctrine qui devrait l'être par le concile. Eh bien, à ces malheurs n'y aurait-il aucun remède? L'Église devrait-elle être sacrifiée au Pape?

Nous avons dit que le Pape, tombé dans l'hérésie, l'infidélité, et ennemi de l'Église, cesserait d'être Pape, et pourrait dès lors être jugé et déposé par le concile, qui lui donnerait immédiatement un successeur; et que ce successeur, sanctionnant les décrets conciliaires, rendrait la paix et ferait ainsi éclater de nouveau l'union du chef avec les membres et des membres avec le chef [2].

Dans l'exposition de cette doctrine, nous nous sommes appuyé sur le concile de Constance, confirmé à Bâle par Eugène IV. La cinquième session de Constance soumet aux décrets légitimes d'un concile général touchant la foi et la réforme de l'Église, toute personne humaine, même le Pape, et impose cette soumission sous la sanction des peines canoniques. On dit ici que l'autorité de ces décrets est *douteuse;* admettons-le pour le moment. Ce doute intéressé

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 355 à 360; t. II, p. 201 et suivantes.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 424; t. II, p. 177, 178.

peut-il dépouiller ces décrets de toute valeur, et n'ont-ils pas du moins autant d'autorité que les opinions et les systèmes des théologiens absolutistes? Il n'y a qu'un moyen d'annuler les décrets de Constance, c'est de leur opposer des lois contraires, des lois plus claires, plus authentiques, plus certaines. On n'y réussira pas[1].

Dans nos déductions, nous nous sommes appuyé aussi sur les plus graves autorités de l'école ultramontaine elle-même.

Nous avons cité Turrecremata, ou l'auteur de la bulle *Deus novit*[2]. Nous avons cité Jacobatius, Soto, Duval[3]; nous aurions pu encore augmenter le nombre de ces autorités. Ces théologiens reconnaissent que, dans les choses de la foi, l'autorité du concile est préférable à celle du Pape seul; que le Pape est obligé de sanctionner les décrets réguliers, en matière de foi, d'un concile général, parce que ces décrets sont ceux de l'Esprit-Saint lui-même.

Il est également certain, d'après les principes de l'école italienne, que le Pape qui tombe dans l'hérésie, ou se rend gravement suspect dans la foi, peut être jugé et même déposé par le concile général[4].

Mais s'il en est ainsi, nous dit-on, si toutes vos déductions sont légitimes, il est certain que vous

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, liv. III, chap. V, VI, VII, VIII, IX, X.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, p. 484, 485.

[3] Tome II, p. 175, 176.

[4] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 201 à 210.

déplacez l'infaillibilité et la souveraineté. Vous les ôtez au Pape pour en investir les évêques; vous subordonnez le Pape aux évêques; vous attribuez au concile général une supériorité absolue sur le Pape; vous faites de l'Église une république aristocratique.

Telle est la grande objection qu'on nous oppose, et qui doit nous écraser de son poids. Eh bien, nous osons dire qu'elle nous pèse peu, et qu'il est facile de la réduire à néant.

Nous ne répondrons pas d'abord qu'il y a une manière orthodoxe d'entendre la supériorité même absolue du concile sur le Pape; on peut en voir l'exposition dans Muzzarelli lui-même[1].

Nous n'avons pas suivi cette doctrine, parce qu'elle ne nous paraît pas vraie de tout point, et nous croyons être resté dans l'exacte vérité, comme dans la vraie tradition, en n'admettant aucune supériorité absolue du concile sur le Pape, ni du Pape sur le concile.

Il serait bien étrange qu'on pût faire sortir de nos principes cette supériorité absolue du concile sur le Pape, cette souveraineté aristocratique, que nous avons tant de fois repoussée et condamnée!

Quand on reconnaît tous les droits divins de la papauté; quand on proclame qu'il n'y a pas d'Église et même de religion sans le Pape; quand on pose en principe essentiel qu'il n'y a pas de concile parfait sans la convocation, la présidence, la direction du Pape;

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. I[er], p. 417, 418.

quand on établit que le Pape a le droit de transférer, de proroger, de suspendre, de dissoudre le concile, si le bien de l'Église l'exige; lorsqu'on déclare que le Pape est le juge suprême de l'observation des saintes règles par le concile; lorsqu'on lui attribue le droit et le devoir de le confirmer, et qu'on avoue que tout concile qui n'aurait pas cet assentiment ou cette confirmation pontificale ne serait pas vraiment et incontestablement œcuménique, parce qu'il ne représenterait pas l'accord du chef avec les membres, et des membres avec le chef; lorsqu'on établit toutes ces choses, ne fait-on pas au Pape et à l'élément monarchique une part principale dans la constitution de l'Église et le gouvernement ecclésiastique [1]?

Il est vrai que ce pouvoir n'est pas la domination pure, absolue, illimitée d'un seul. Il est vrai que nous n'attribuons pas au Pape le droit d'imposer d'autorité absolue ses lois au concile général. Il est vrai que nous ne lui reconnaissons pas le droit de s'opposer seul aux décrets réguliers d'un concile, parce que ces décrets émanent de l'Esprit divin, et qu'il n'y a pas de droit contre la vérité; qu'il n'y a pas de *veto* contre le Saint-Esprit. Il est vrai encore que nous affirmons que le Pape hérétique, infidèle, destructeur de l'Église, cesse d'être Pape, et doit être jugé et déposé par le concile général. Mais ces cas extrêmes, s'ils

[1] Tous ces droits du Saint-Siége ont été établis vingt fois dans notre ouvrage. Voir, en particulier, t. Ier, liv. I, chap. V; liv. II, chap. XI; liv. III, chap. XV; t. II, p. 174 et suivantes; p. 275 et suivantes; et les éclaircissements à la fin du second volume.

se réalisaient jamais, seraient l'exception; et l'exception disparaîtrait bientôt dans l'accord et l'harmonie qui existeront généralement entre le Pape et les évêques, comme ils ont existé généralement jusqu'à ce jour.

Qu'on cesse donc de nous opposer l'exception, de mettre l'exception à la place de la règle, car l'exception elle-même confirme la règle.

Nous croyons pouvoir défier le R. P. Matignon de nier ces choses sans faire dériver toute vérité, toute lumière, toute autorité du Pape seul; sans faire de la monarchie pontificale une monarchie pure, absolue, illimitée; sans faire du Pape un monarque entièrement inviolable et maître absolu du concile. Mais, en se jetant dans ces théories excessives qu'il repousse lui-même, il faudrait qu'il méconnût et qu'il effaçât toute l'histoire des conciles.

Le lecteur attentif peut décider maintenant si la doctrine que nous suivons déplace réellement la souveraineté et l'infaillibilité au profit de l'épiscopat; si elle en dépouille le Pape pour en investir les évêques. Sans le Pape, les évêques ne sont pas un corps. Comment donc pourraient-ils se substituer à lui? Mais, dans cet organisme vivant, il y a action et réaction de la tête sur les membres et des membres sur la tête; c'est la loi de la vie. L'infaillibilité, la souveraineté absolue ne viennent pas des évêques au Pape, pas plus qu'elles ne viennent du Pape aux évêques. L'infaillibilité, la souveraineté absolues viennent de Dieu, et n'existent que par la présence

de Jésus-Christ et de son Esprit au sein de l'Église. Ces magnifiques participations aux attributs divins se manifestent à nous par l'accord habituel et général du Pape avec les évêques, des évêques avec le Pape; et cet accord est garanti par les divines promesses sans qu'il soit porté aucune atteinte essentielle aux conditions de notre nature individuelle, imparfaite et faillible par elle-même.

Le R. P. Matignon défigure entièrement la doctrine que nous défendons en prétendant qu'elle fait du Pape *un juge en première instance*, et des évêques *une cour de cassation qui a droit de reviser le procès et d'annuler la sentence qu'il a portée*[1]. Est-il permis de dénaturer à ce point la pensée d'un adversaire? Quoi! parce que nous ne faisons pas du Pape, quand il est seul, quand il ne prend pas le moyen infaillible que Jésus-Christ lui a préparé pour assurer la vérité de ses jugements, le maître infaillible de la vérité, nous le réduisons au rôle d'un juge de première instance! Quoi! parce que nous conservons aux évêques leur droit inviolable *de vrais juges* de la foi, nous en faisons une vraie cour de cassation, contrôlant, jugeant, cassant ou pouvant casser tous les actes, toutes les sentences du Pape; nous leur attribuons ainsi une supériorité absolue sur le Pape!

Les explications que nous venons de présenter doivent montrer clairement au lecteur tout ce qu'il y a d'arbitraire dans de pareils rapprochements, dans de pareilles accusations.

[1] *Études*, p. 662.

Les évêques sont subordonnés au Pape de mille manières ; nous l'avons dit[1]. Le Pape institue les évêques ; il les surveille, il les dirige, il les enseigne, il les juge. Dans tous ces actes, il agit avec l'indépendance de la puissance suprême ; et, quoique le Pape soit toujours tenu d'observer les saints canons, quoique son administration doive toujours rester étrangère à tout arbitraire, nul cependant ne prétend qu'il faille mettre toute l'Église en mouvement, et réunir un concile général pour des affaires qui n'intéressent pas toute l'Église.

La foi, au contraire, l'intéresse tout entière au plus haut degré ; et ce dépôt divin est confié non-seulement au Pape, mais aussi au corps épiscopal, à l'Église tout entière. Telle est la raison pour laquelle la judicature épiscopale s'exerce dans l'état de dispersion de l'Église comme dans les conciles généraux, quoique d'une manière différente[2].

XI.

Le R. P. Matignon reconnaît aussi que la judicature des évêques trouve son application dans la dispersion ; mais il la réduit au même rôle qu'il lui attri-

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 275, 280 et suivantes ; p. 376.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, liv. III, chap. XIV.

bue dans les conciles généraux, c'est-à-dire qu'au fond il la réduit à rien, comme nous l'avons prouvé.

Pour nous, avec des différences importantes que nous avons eu soin de noter, nous pensons que les évêques dispersés possèdent une judicature, à l'égard des décrétales émanées du Pape seul, de la même nature que celle dont ils jouissent dans les conciles. Ils ont le droit et le devoir d'un examen sérieux et libre, tant que l'assentiment de l'Église ne s'est pas produit.

Nous avons traité cette matière, une des plus difficiles et des plus délicates de la théologie, avec tout le respect et le soin qu'elle demande [1].

Nous avons d'abord distingué les cas où le jugement apostolique est précédé ou accompagné du jugement d'une notable partie des évêques et de l'assentiment tacite des autres. Ce sont les cas ordinaires, c'est ce qui arrive ordinairement; il est rare, infiniment rare, que le Pape s'isole pour dogmatiser. Dans les cas ordinaires, nous avons déclaré que l'obéissance intérieure était un devoir pour tout le monde.

Mais il peut se faire que le Pape enseigne seul et porte seul un décret solennel.

Son infaillibilité, dans ce cas, n'est pour personne un dogme de la foi catholique. Quelque certaine qu'elle paraisse à de graves autorités, on peut en douter, on peut la nier, dans ce cas, sans cesser d'être catholique. Est-il juste, est-il raisonnable d'im-

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. II, liv. v, chap. I.

poser à tous, dans ces circonstances, la même conduite qu'il faudrait tenir si l'infaillibilité personnelle du Pontife romain était une vérité toujours et partout crue comme appartenant à la foi catholique, ou définie comme un dogme de foi? Nous ne croyons pas que l'ultramontain le plus décidé puisse répondre affirmativement.

Il faut donc avouer qu'on peut douter, dans ces cas, de l'infaillibilité personnelle du Pape, sans cesser d'être catholique. Mais alors le droit d'examen libre de la part de l'évêque devient évident pour tous; et l'exercice de ce droit sera même l'accomplissement d'un devoir.

Si donc les évêques, dans une hypothèse heureusement peu vraisemblable, constataient des erreurs évidentes contre la foi dans le document pontifical, ils feraient entendre d'unanimes réclamations qui avertiraient et les fidèles et le Pape lui-même; et dans ces protestations ils ne feraient qu'obéir à la loi ecclésiastique, promulguée et sanctionnée par les Papes[1].

Mais répétons encore qu'il est permis d'espérer et de croire que ces malheurs ne se réaliseront pas, et qu'un Pape ne sera pas assez abandonné de Dieu pour enseigner des hérésies évidentes.

On peut être moins affirmatif lorsque les questions traitées dans les bulles pontificales sont obscures, douteuses, difficiles, et que le Pape n'a pas pris les

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, liv. III, ch. I, II.

moyens certains que Dieu lui donne pour éclairer ses jugements, par le concours de l'épiscopat.

Nous avons dit que l'évêque qui croirait trouver quelque preuve d'humaine faiblesse dans ces documents devrait déférer d'abord au jugement de son premier supérieur, et exécuter le mandat apostolique.

En tenant ce langage, nous croyons avoir donné une preuve du profond respect que nous portons aux droits du Saint-Siége, et de notre inviolable attachement à son autorité.

Mais, dans l'intérêt même de cette autorité, nous ne croyons pas qu'on doive lui sacrifier jamais les droits épiscopaux.

D'après ce principe, nous avons dit que l'évêque qui croirait voir une erreur dans l'enseignement du Pape sur des matières obscures et douteuses, après avoir rendu au Souverain Pontife toute la déférence et l'obéissance qui lui sont dues, pourrait et devrait lui écrire pour accuser ses dissentiments et présenter ses réserves.

Ici notre opinion a été entièrement dénaturée et par le R. P. Matignon et par d'autres critiques. Ils nous font dire que les lettres que les évêques devraient écrire au Pape, pour réclamer un nouvel examen des questions, *seraient secrètes*[1]; et alors on représente la foi des fidèles comme égarée, comme induite en erreur; et on voit dans ce malheur la ruine de la religion! Heureusement ces mots de *lettres secrètes* sont une pure invention d'un de nos

[1] *Études*, p. 664.

adversaires qui a surpris sans doute la bonne foi du R. P. Matignon.

Où avons-nous écrit que les réclamations épiscopales devaient être *secrètes* ? Qu'on cite la page, qu'on cite la ligne. C'est un triste avantage qu'on se donne de dénaturer la doctrine d'un adversaire. Ces procédés déloyaux tournent toujours contre ceux qui les emploient.

Nous regrettons que des phrases comme celles qui suivent aient échappé à la plume du R. P. Matignon : « Vous voulez que ce soit l'acceptation des pasteurs qui imprime au document émané de Rome le caractère irréformable ; et vous leur défendez de parler tout haut ! Vous demandez que leur vote cherche l'ombre, qu'il se glisse dans les ténèbres à l'insu de la chrétienté, laissant croire à tous qu'il est favorable alors qu'il est contraire, contribuant par sa dissimulation à faire des dupes, et se contentant de protester à la sourdine contre ce qui n'est apparemment que fausseté et mensonge[1] ». Il n'est pas possible de travestir d'une manière plus odieuse la pensée d'un adversaire.

Quand saint Irénée écrivait au Pape saint Victor pour le supplier de s'arrêter dans la voie où il s'engageait, en voulant excommunier les évêques asiatiques qui célébraient la Pâque le même jour que les Juifs, sa lettre n'était pas secrète. Quand saint Cyprien discutait avec saint Étienne la question du baptême des hérétiques, ses lettres n'étaient pas secrètes.

[1] *Études*, p. 666.

Dans ces cas, et dans d'autres qu'il serait facile de citer, les évêques accusaient publiquement des dissentiments avec les Souverains Pontifes, relativement à des questions qui intéressaient la foi.

Mais alors, dira-t-on, quel sera le sort des fidèles, au milieu de ces réclamations, de ces dissentiments, de ces controverses? La réponse n'est difficile que pour ceux qui poussent tout aux extrêmes, et qui veulent renfermer la vie générale de l'Église dans l'étroitesse et la rigueur de leurs théories exclusives.

Les fidèles savent que, sans manquer au respect et à l'obéissance légitimes dus au Souverain Pontife, ils ne doivent attacher leur foi, absolument certaine, qu'aux décisions de l'Église, c'est-à-dire aux décisions du Pape, devenues celles de l'Église. Ils savent ou peuvent savoir que personne n'a le droit d'imposer à leur foi d'autres exigences, sous les peines portées contre l'hérésie, sous peine d'être banni de l'Église, et de cesser d'être catholique. Au milieu de ces réclamations, de ces dissentiments, les fidèles, sans violer les lois du respect et de l'obéissance envers le Pape, pourront donc, s'ils croient le devoir, différer leur acte de foi, jusqu'à ce que l'assentiment exprès ou tacite du corps épiscopal se soit produit; jusqu'à ce qu'il soit certain que l'enseignement pontifical était véritablement *ex cathedrâ.*

On ne manquera pas de reproduire ici une vieille objection; on nous demandera comment les *fidèles* pourront constater cet assentiment exprès ou tacite de l'épiscopat.

Nous demanderons, à notre tour, à nos adversaires qui reconnaissent tous que les fidèles ne doivent l'obéissance intérieure qu'aux jugements du Pape *ex cathedrâ*, comment ils pourront faire le discernement de ce qui est *ex cathedrâ* et de ce qui ne l'est pas. Nous répondrons ensuite qu'il est toujours aussi facile à une âme droite de constater un fait public comme l'assentiment de l'Église aux enseignements de son chef. Le refus de cet assentiment serait plus facile encore à reconnaître.

On insistera sans doute en disant que, d'après ce système, la foi des fidèles sera nécessairement quelque temps en suspens. Non, puisque cette foi s'attachera toujours d'intention aux décisions de l'Église. D'ailleurs, elle ne sera jamais plus indécise que durant les informations des causes de la foi; que dans les cas où il s'élève des doutes sur l'œcuménicité d'un concile, ou des discussions pour savoir si un décret du Saint-Siége est ou n'est pas *ex cathedrâ*.

XII.

Mais ici on nous arrête encore et on nous dit : Dans le système que vous défendez, le gouvernement de l'Église sera la plus difficile et la plus compliquée des machines! Que de rouages! Comment la faire marcher avec ensemble, avec harmonie? Comment faire accorder, par un libre jugement, le Pape avec les évêques, les évêques avec le Pape? Dans

tous ces tiraillements, *le pouvoir suprême se trouve paralysé ; les évêques sont aussi gênés que le Pape. Ce gouvernement n'a ni sincérité ni honneur*. Il n'est pas digne de la pensée du Christ [1].

Nous convenons sans peine que le gouvernement d'un Pape seul infaillible, seul et unique souverain, seul juge, seul législateur, imposant à tous une obéissance absolue, illimitée, aveugle à tous ses décrets suprêmes, présente un système de gouvernement fort simple. Mais la simplicité des éléments est-elle le caractère essentiel de la perfection des gouvernements? A ce compte, le gouvernement de la Russie n'aurait au-dessus de lui que celui de la Turquie; et ils seraient tous les deux l'idéal d'un parfait gouvernement!

Non; dans l'état ordinaire des sociétés, la nature humaine ne comporte pas ce pouvoir absolu, indivisible, illimité! Il devient une cause d'abaissement et de ruine et pour ceux qui gouvernent, et pour ceux qui sont gouvernés.

Dieu a-t-il pu établir ce régime dans son Église comme l'idéal de la perfection gouvernementale? S'il l'a fait, nous n'avons qu'à adorer, et imposer silence aux répugnances d'une faible raison. Mais nous croyons que ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les actes des conciles généraux, ne nous conduisent à cet absolu, qui violente la nature humaine; et qu'au contraire le vrai gouvernement établi par Notre-Sei-

[1] *Études*, p. 666, 667.

gneur Jésus-Christ est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, comme ce grand fait ressort de l'histoire des conciles.

Or, tout ce que nous disons de ce gouvernement et de ses applications, peut se dire sans violer aucun des principes catholiques. Ce gouvernement subsiste depuis bientôt dix-neuf siècles, malgré les inconvénients qu'on prétend signaler dans son fonctionnement. S'il a duré dix-neuf siècles, il peut durer, il durera jusqu'à la fin des temps.

Après ces explications, est-il nécessaire de discuter une objection de notre critique, qui consiste à dire que nous mettons le *pouvoir absolu* du côté des évêques seuls, comme l'infaillibilité elle-même? Pour quiconque a bien saisi la doctrine que nous exposons, rien n'est moins fondé que ce reproche. L'infaillibilité absolue, comme la souveraineté absolue, appartiennent en réalité au Pape et aux évêques unis au Pape. Les droits du Souverain Pontificat et ceux de l'épiscopat sont nettement déterminés et corrélatifs. Ces deux autorités se pondèrent réciproquement, sans s'absorber l'une dans l'autre. Et c'est tout confondre que d'oser prétendre que la doctrine de la monarchie efficacement tempérée équivaut à une *oligarchie souveraine, ayant sous sa dépendance un pouvoir exécutif responsable;* ou qu'elle ne fait du Pape *qu'un simple président d'une assemblée souveraine*[1].

Nous ne saurions protester avec trop d'énergie

[1] *Études,* p. 667, 668.

contre une interprétation aussi abusive de la doctrine que nous défendons.

XIII.

La clef de toutes les difficultés que soulèvent la nature et le fonctionnement du gouvernement ecclésiastique est, selon nous, dans la théorie des jugements *ex cathedrâ*.

Le R. P. Matignon a touché bien légèrement cette question capitale. Il se contente de dire que « si quelques-unes des notes assignées par les auteurs pour reconnaître les définitions du Pape sont douteuses, il en est aussi qui ne donnent lieu à aucune hésitation[1]. » Quelles sont ces notes? Le savant théologien ne les donne pas. Mais, en revanche, il assure que « c'est renverser toutes les idées reçues d'appeler jugements *ex cathedrâ* ceux-là seulement qui ont été portés dans un concile général ou qui ont reçu l'approbation de l'Église dispersée. A ce compte, ajoute-t-il, il est facile de demeurer gallican tout en affirmant que les Papes ne se sont jamais trompés dans leurs définitions solennelles[2]. »

Ainsi, d'après notre critique, l'opinion généralement admise par les théologiens de l'école de Paris sur les conditions des jugements *ex cathedrâ* est

[1] *Études*, p. 685.
[2] *Études*, p. 685.

chose inouïe et renverse toutes les idées reçues. Qui l'aurait cru? Examinons. Nous avons dit que, d'après tous les théologiens, le Pape, quand il devait porter une définition dogmatique, devait prendre les moyens certains d'assurer la vérité de ses jugements[1]. Nous avons dit que le moyen certain que Dieu prépare au Pape, et qu'il met à sa disposition, est le concours et l'assentiment de l'épiscopat.

Cette affirmation est-elle une nouveauté? N'est-elle pas au contraire appuyée sur les plus graves, les plus décisives autorités?

Nous avons cité saint Léon enseignant que les jugements du premier Siége deviennent irréformables par l'assentiment de la fraternité épiscopale.

Nous avons cité le cinquième concile définissant qu'il n'y a pas d'autre moyen certain d'arriver à la vérité, dans les choses de la foi, que la délibération entre les évêques.

Nous avons cité Bellarmin disant que le Pape ne peut, dans les controverses difficiles, se rendre à lui-même le témoignage d'avoir fait tout ce qu'il devait pour atteindre la vérité, qu'autant qu'il a consulté l'Église.

Nous avons cité saint Antonin, plus explicite encore que Bellarmin sur ce point capital.

Nous avons rappelé les vœux émis par de saints personnages de voir le Pape ne décider les questions de foi qu'avec le concours des évêques.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 293 à 301.

Il nous paraît évident que dans ce concert du Pape et des évêques est la conciliation de tous les droits, et la solution de toutes les difficultés que peut présenter le gouvernement ecclésiastique. Tous les droits y sont respectés, et la suprématie pontificale et la judicature épiscopale sous cette suprématie. Toutes les difficultés disparaissent, car le consentement commun des premiers pasteurs est un fait visible à tous les yeux.

Mais, nous dira-t-on, pourquoi ces idées si simples paraissent-elles des nouveautés? Pourquoi n'ont-elles pas toujours été appliquées?

Nous répondons : Ces idées sont aussi anciennes que l'Église, et toujours elles ont été appliquées. En effet, dans les rares circonstances où les Papes ont enseigné seuls, et sans aucun concours antécédent ou concomitant de l'épiscopat, personne n'a eu le droit de bannir de l'Église ceux qui, pour faire leur acte de foi, attendaient l'assentiment de l'Église elle-même.

La règle suprême et absolue de la foi a donc toujours été placée dans l'autorité de l'Église elle-même. Cette règle n'a jamais varié, et la vraie théorie des jugements *ex cathedrâ* n'en est qu'une application.

Si, par cette application, la monarchie de l'Église est véritablement et efficacement tempérée, elle reste cependant inviolable dans ses droits, ses prérogatives, fondés sur les divines promesses. Ces promesses garantissent l'union éternelle de la Papauté et de

l'épiscopat, par le libre concours des forces et des volontés.

Le R. P. Matignon n'a pas porté son jugement sur une théorie qui nous paraît aussi simple que solide, et qui contient, ne lui en déplaise, la conciliation des deux écoles qui portent les noms d'ultramontaine et de gallicane, quand leurs théologiens veulent rester dans les termes d'une sincère et vraie modération. Nous croyons l'avoir démontré [1]. Avec cette théorie, l'infaillibilité du Pape, en cessant d'être absolue et personnelle, n'en devient que plus certaine, plus respectable et plus aimable; et, si notre critique avait bien compris cette doctrine, il ne nous présenterait pas toujours comme un adversaire de l'infaillibilité pontificale.

XIV.

La théorie des jugements *ex cathedrâ,* que nous venons de justifier, mène très-logiquement à la périodicité conciliaire. Avec le concile de Constance, dans sa trente-sixième session, avec les Papes Martin V et Eugène IV, qui ont approuvé et exécuté le décret *Frequens,* nous avons présenté la périodicité décennale des conciles généraux comme la meilleure et la plus parfaite discipline qui puisse

[1] Voir les *éclaircissements* à la fin de notre second volume. Nous ferons remarquer au R. P. Matignon que ces *éclaircissements* ne contiennent rien qui ne soit déjà dans le corps de l'ouvrage.

régner dans l'Église, parce que cette discipline donne au gouvernement ecclésiastique le jeu le plus facile et même le plus complet; parce qu'elle fournit tous les moyens de corriger les abus et de réaliser toutes les améliorations utiles ou nécessaires [1].

S'ensuit-il que nous regardons la périodicité conciliaire comme un *corollaire* rigoureux et indispensable de la constitution de l'Église, selon que nous en accuse le R. P. Matignon [2]? Non. Pour se convaincre que le critique dénature ici notre pensée, comme il l'a fait ailleurs, il suffit de lire le chapitre que nous avons consacré à l'autorité *de l'Église dispersée* [3]. On y voit que les conciles généraux ne sont point absolument nécessaires au gouvernement de l'Église; et que, dans l'état de dispersion comme dans l'état conciliaire, l'Église possède toutes les conditions nécessaires de l'exercice de sa divine autorité.

Mais de ce que les conciles généraux n'ont été jusqu'ici que des moyens extraordinaires de gouvernement, de ce qu'ils ont été rares jusqu'ici, s'ensuit-il qu'ils ne puissent pas devenir fréquents, réguliers, périodiques? S'ensuit-il que cette fréquence, cette régularité, cette périodicité, cette sorte de permanence, ne soient pas un bien immense pour l'Église, et l'ordre disciplinaire le plus parfait qu'on

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, liv. v, chap. v.

[2] *Études*, p. 686.

[3] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. Ier, liv. III, chap. XIV.

puisse désirer pour elle? Contester ces avantages, prétendre que l'introduction de cette discipline ferait déchoir la papauté de son autorité suprême, changerait la nature de la constitution ecclésiastique, *révolutionnerait* l'Église, comme on dit en style noble, c'est nier l'autorité et l'infaillibilité d'un concile général et de deux Papes. Si un concile général, si deux Papes ont pu présenter au monde comme le régime ecclésiastique le plus parfait et le plus désirable, ce qui serait la ruine de la papauté et de l'Église, ce concile général et ces Papes ont été induits dans la plus funeste des erreurs! Et alors l'autorité des conciles et des Papes tombe pour ne plus se relever !

Voilà cependant l'abîme où aboutissent les aveugles partisans de la monarchie pure et de l'infaillibilité personnelle du Pontife romain!

Ce qui choque le plus nos détracteurs, c'est que la périodicité conciliaire rendrait, en quelque sorte, les conciles *permanents*. Cette sorte de permanence leur paraît le renversement de la religion. Mais est-elle de nous, cette idée? Sommes-nous assez téméraire pour oser la proposer de notre chef? Non, c'est le concile, ce sont les Papes seuls que nous avons fait parler : *Ut sic per quamdam continuationem aut concilium vigeat, aut per termini pendentiam expectetur,* dit le décret *Frequens* [1].

Le R. P. Matignon est trop savant et trop sage

[1] Voir le décret, *Du concile général et de la paix religieuse,* t. II, p. 391.



pour tomber dans les scandaleuses déclamations que se sont permises des hommes irréfléchis. Il s'incline devant l'autorité du décret *Frequens*, mais cependant il cherche à la diminuer autant qu'il peut. Il a raison sans doute quand il ne veut pas y voir une conséquence rigoureuse et absolument nécessaire des principes qui gouvernent la constitution de l'Église. Mais quand il cherche à en faire une loi de circonstance et essentiellement passagère, il nous semble complétement dans l'erreur. Il ne parviendra pas à effacer, à faire disparaître : *hoc edicto perpetuo sancimus;* et il ne sera pas donné à son explication de faire mentir le concile.

Quand le rédacteur des *Études* demande pourquoi Dieu a permis que son Église fût privée jusqu'ici de la périodicité conciliaire, si cette périodicité est un grand bien, nous lui répondrons d'abord que nous n'avons qu'à adorer les desseins de Dieu; nous lui dirons ensuite que cette impénétrabilité des voies providentielles n'est pas une raison de repousser un nouveau bienfait divin dont l'usage devient possible et même facile; et si l'Église croit utile de mettre en vigueur la loi de Constance. On pourrait faire à notre critique d'autres questions du genre de celle qu'il nous adresse et qui l'embarrasseraient fort.

Nous nous contenterons de demander aux partisans de la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale, pourquoi ce perfectionnement de la doctrine ne se réalisera qu'au bout de dix-neuf siècles! Si la doctrine peut être perfectionnée, la discipline

peut l'être aussi et à plus forte raison. La Providence, qui veille sur l'Église, est entièrement justifiée, quand il est démontré que la discipline a toujours été ce qu'elle pouvait être, vu les circonstances des temps et des mœurs.

Du reste, le R. P. Matignon reconnaît les avantages que la périodicité conciliaire pourrait avoir dans le présent et dans l'avenir, pour l'Église, pour le Saint-Siége, et même pour l'autorité temporelle du Pape.

Nous ne pouvons qu'applaudir à ces sages pensées, et nous sommes heureux de leur conformité avec celles que nous avons nous-même exprimées.

XV.

Le R. P. Matignon ne nous fait pas l'honneur de discuter sérieusement les preuves que nous avons tirées de l'Écriture sainte pour établir le caractère véritablement tempéré de la monarchie ecclésiastique, la complexité des éléments qui composent la souveraineté et l'infaillibilité absolues.

Nos études sur les témoignages de l'Évangile et la tradition des Pères ont eu pour but de montrer qu'on ne peut en déduire le système de la monarchie pure et absolue du Pontife romain, pas plus que son infaillibilité séparée et personnelle.

Tous ces témoignages sacrés et ecclésiastiques proclament avec évidence, avec force, tous les droits

et toutes les prérogatives de la papauté, son éternelle durée, son indéfectibilité; l'immobilité de ce centre de la foi et de la communion catholique. Mais aussi ils attestent les droits de l'épiscopat, son union nécessaire avec le Siége Apostolique, son concours aux actes suprêmes de la souveraineté spirituelle[1].

Ces études ont confirmé les conclusions que nous avions tirées de l'histoire des conciles, où se dévoile clairement la vraie nature de la constitution de l'Église.

Le R. P. Matignon n'a discuté aucune de ces thèses fondamentales. Il ne nous oppose que des affirmations. Nous sommes donc dispensé de lui répondre. Laissons-lui répéter tant qu'il le voudra que, selon notre opinion, *l'épiscopat peut faire la loi au premier Pontife*. Laissons-lui répéter que *nous voulons arracher les clefs des mains de saint Pierre pour les remettre aux prélats subordonnés à sa suprême juridiction*. Laissons-lui dire que *nous voulons que les brebis conduisent le pasteur, et que le Vicaire du Christ, au lieu de confirmer ses frères dans la foi, y soit, au contraire, dirigé et confirmé par ses frères*[2].

Nous pensons que tout lecteur attentif de notre livre et des explications que nous venons de présenter repoussera, comme nous, ces accusations absolues et calomnieuses, peu dignes de celui qui se les est permises.

Faut-il relever une incroyable inadvertance du

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, liv. IV.

[2] *Études*, p. 672.

même critique? A propos de ce que nous avons dit des anciens exarchats, il rapporte au Pape l'origine de la juridiction épiscopale. Ignore-t-il donc l'existence de cette grande opinion qui attribue à l'épiscopat une origine immédiatement divine, à la condition de l'institution ou de la confirmation du Pape[1]?

Nous osons dire aussi que le savant écrivain des *Études* ne peut pas lui-même prendre entièrement au sérieux ce qu'il nous raconte sur les origines du gallicanisme et même de l'ultramontanisme moderne. Sur ces points importants, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à notre livre, que nous ne pouvons pas refaire ici[2].

Une des parties de notre livre dont on a le plus abusé est, sans contredit, le chapitre où nous cherchons à établir le rapport qui existe entre la sainteté morale et l'infaillibilité[3]. On a voulu nous gratifier généreusement de l'hérésie wicleffienne qui nie l'efficacité du ministère ecclésiastique, lorsque le ministre des sacrements est en état de péché mortel. Heureusement cette funeste erreur se trouve condamnée par nous de la manière la plus expresse[4]; et il serait bien étrange qu'on pût la déduire de nos principes comme une conséquence légitime. Le R. P. Matignon a trop de justice pour

[1] *Études*, p. 673.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, liv. IV, chap. VII; et liv. V, chap. II et III.

[3] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, liv, IV, chap. XIII.

[4] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 252, 255.

nous imputer d'aussi grossières erreurs. Mais il ne donne pas une idée exacte de la doctrine exposée dans le chapitre treizième du quatrième livre. Il suffira d'en présenter un aperçu pour faire disparaître, nous l'espérons, tous les malentendus.

L'infaillibilité, qu'on la place dans le Souverain Pontife ou dans le corps épiscopal, est toujours l'effet d'une assistance divine, surnaturelle, miraculeuse; car notre faible nature, même dans les saints, ne peut posséder par elle-même un pareil privilége. Dieu accorde à son Église ce don divin sans lequel elle ne peut subsister et durer.

Mais parmi les catholiques, les uns attribuent le divin privilége à un individu, à une personne humaine individuelle, au Souverain Pontife; les autres le mettent dans le corps des premiers pasteurs unis et subordonnés à leur chef, le Pontife romain. Des deux doctrines, quelle est celle qui présente le plus d'analogie avec les lois et les conditions de la nature humaine? Sans doute Dieu n'est pas astreint, dans ses dons surnaturels, à se conformer en tout au plan de cette nature qu'il a établi librement; mais il est permis de penser qu'il n'y déroge pas sans des motifs dignes de son infinie sagesse. Le point de départ étant admis; et, d'un autre côté, les conditions ordinairement les meilleures des gouvernements humains étant dans des conseils et des délibérations communes, on peut dire que l'attribution du don de l'infaillibilité à un corps pastoral sous l'autorité du Pape, est plus dans l'analogie de la nature humaine,

que cette même concession faite à un individu.

De plus, si on ne consulte que la logique, il semble qu'une personne humaine, pour être infaillible, doit être soustraite généralement, et surtout au moment où elle prononce sa sentence infaillible, à toutes les causes intellectuelles et morales de nos erreurs; et que, dans ce moment suprême du moins, pour être infaillible, elle doit être sainte.

Or, si l'histoire de la papauté nous présente le grand et consolant spectacle des plus nobles vertus, elle ne nous permet pas cependant de dire que tous les Papes ont été des saints. Loin de là, plusieurs de ces Pontifes ont donné au monde de déplorables scandales.

Mais que prétendons-nous tirer de ces tristes faits? Une preuve rigoureuse contre l'infaillibilité personnelle du Pontife romain? Nullement. Affirmons-nous que Dieu n'est pas maître absolu de ses dons; et que, pour le bien de son Église, il ne pourrait pas accorder le don de l'infaillibilité même à un Pontife indigne et scandaleux? Nullement. Nous affirmons le contraire, et nous proclamons que toutes les répugnances tirées de l'ordre logique ou de l'ordre moral, devraient se taire devant une volonté divine et une institution positive du Seigneur[1].

La seule déduction de ces tristes faits que nous nous soyons permise, c'est un préjugé contre l'in-

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. II, p. 254, 256.

faillibilité personnelle, préjugé qui vient corroborer nos preuves positives. Quel homme attentif et sincère pourra voir le moindre rapport entre ces principes et l'hérésie de Wicleff?

La foi catholique ne nous oblige pas à croire que l'infaillibilité et la sainteté sont parfois séparées dans le Pontife romain; mais elle nous ordonne de croire qu'elles sont toujours unies dans l'Église catholique. Aucun désordre individuel, aucun scandale, qu'il parte des Papes, qu'il parte des évêques, ne fait perdre à l'Épouse du Christ sa pureté immaculée et sa fécondité. Elle engendre et nourrit toujours des saints dans son sein; et l'épiscopat, comme le sacerdoce, en doivent toujours compter dans leurs rangs[1].

De ce principe de foi, avons-nous conclu que tous les Pères d'un concile général devaient être des saints, et que la sainteté de ses membres était une des conditions de l'œcuménicité? Jamais une pareille folie n'est tombée dans notre esprit, grâce à Dieu.

Tout le chapitre que nous venons d'analyser n'a qu'un but : faire éclater l'harmonie du plan divin plaçant les dons les plus excellents dans cette unité qui forme le corps des premiers pasteurs sous l'autorité de leur chef suprême.

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 252 et suivantes.

XVI.

Toutes les critiques que nous venons de discuter reposent sur une notion de la judicature épiscopale, exposée par l'auteur au début de ses articles. Ces critiques n'auraient une valeur réelle qu'autant que cette notion fondamentale serait vraie elle-même. Or nous avons démontré que cette notion de la judicature épiscopale est contraire à l'histoire, et qu'elle est condamnée par le sens commun.

Le R. P. Matignon vient de publier ses deux articles en brochure sous ce titre : *L'infaillibilité papale et ses nouveaux adversaires*. Ce titre aurait été complétement loyal s'il eût exprimé que les *adversaires* dont il s'agit ne contestent qu'une certaine manière d'entendre l'infaillibilité pontificale, un certain système d'infaillibilité, et non point cette infaillibilité dans ses justes limites, dans ses conditions normales.

CHAPITRE II.

LA CIVILTA CATTOLICA.

La revue romaine qui porte le titre de *Civilta cattolica* nous a fait aussi l'honneur de s'occuper de notre livre. Dans son numéro du 6 novembre, elle consacre une étude à l'examen de notre *Mémoire*. Remarquons d'abord que le ton général de cette dis-

cussion est digne et convenable; il est juste de le constater [1].

Cependant, dès le début de son article, l'habile rédacteur de la *Civilta* nous reproche de n'avoir pas reproduit et discuté complétement les arguments *triomphants* que le cardinal Orsi a opposés à ceux de Bossuet, dans la *Défense* de la Déclaration de 1682. Nous avons cru inutile de recommencer un travail qui a été fait et très-bien fait par un collègue d'Orsi, par le cardinal de la Luzerne. Nous avons dit, et nous maintenons, qu'il n'y a pas un seul argument d'Orsi qui n'ait été discuté et réfuté par un écrivain qui était son égal en dignité, comme en science. Il peut paraître étonnant que le rédacteur de la *Civilta* passe sous silence l'œuvre de la Luzerne, comme si elle n'existait pas. En omettant ainsi les pièces principales du procès, le rédacteur de la *Civilta* peut se donner le plaisir de dire que notre Mémoire est *réfuté d'avance*.

Il déclare donc qu'il n'écrit pas pour les théologiens, mais pour les hommes du monde que notre livre pourrait étonner et troubler.

Notre habile critique présente d'abord à ses lecteurs un aperçu général de l'objet de notre livre. Il constate que les deux volumes publiés sont consacrés à une étude de la constitution de l'Église, et que cette étude a pour but de découvrir et de démontrer le vrai caractère de cette constitution, et les dangers

[1] *La Civilta cattolica*, *Del concilio generàle e della pace religiosa*, Memoria di monsignor Maret, 6 novembre 1869.

que certains projets de nouvelles définitions feraient courir, selon notre opinion, à cette divine économie.

Est-il nécessaire de le répéter ici? Toutes ces études ont eu pour résultat d'établir que l'Église est une vraie monarchie tempérée d'aristocratie, que les droits de la papauté et ceux de l'épiscopat se trouvent nettement définis et déterminés et par l'Écriture et par la Tradition, dont le vrai sens nous est surtout donné par les actes des conciles généraux relatifs à l'exercice de la souveraineté spirituelle.

Le Pape, avons-nous dit, possède dans l'Église, dans le concile et sur le concile, tous les droits de sa primauté divine. Mais l'épiscopat possède aussi des droits divins; et le concile, dans certaines circonstances déterminées, exerce certains droits sur le Pape lui-même. De là résulte une autorité souveraine équilibrée et pondérée; et, en définitive, le Pape avec les évêques est supérieur au Pape tout seul.

Cette conception fondamentale nous paraît contenir la conciliation des deux grandes écoles rivales. L'écrivain de la *Civilta* reconnaît que cette conciliation est le but de nos travaux, de nos efforts. Mais il la déclare et la proclame chimérique. Dans cet ordre de questions, dit-il, *tout tempérament est impossible*[1].

Nous aimons la franchise et la hardiesse de cette déclaration, au moment même de l'ouverture d'un concile général; et nous les préférons de beaucoup aux habiletés du R. P. Matignon.

[1] *La Civilta cattolica*, 6 novembre 1869, p. 261.

Le savant critique affirme donc que notre doctrine de conciliation retombe forcément ou dans la doctrine *absolutiste*, ou dans *le pur gallicanisme*, c'est-à-dire dans la doctrine de la supériorité absolue du concile sur le Pape. Et comme évidemment il ne peut pas nous ranger sous le drapeau de l'*absolutisme*, il emploie toute son habileté, toute sa dialectique à nous pousser dans ce qu'il appelle *le pur gallicanisme*, et même, malgré nous, dans le *gallicanisme hétérodoxe*.

Nous acceptons de grand cœur la question telle qu'elle est posée par *la Civilta*. Nous allons lui prouver qu'il nous est facile de briser son dilemme, et de maintenir ferme le drapeau de la conciliation que nous osons élever dans ces circonstances solennelles et décisives.

Tout l'art et la force apparente de notre critique consiste à faire sortir de notre doctrine, comme ses conséquences naturelles, la diminution des droits de la papauté, son abaissement, son assujettissement à l'épiscopat. De ces conséquences, il est facile de déduire ensuite le renversement de la vraie constitution de l'Église, qui serait régie par une aristocratie souveraine, qui elle-même irait se fondre dans une démocratie absolue.

Telle est la portée de l'accusation contenue dans l'article que nous discutons, et dont les formes polies ne peuvent pas déguiser la gravité. Si nos principes contenaient de pareilles conséquences, nous les re-

nierions sans hésiter, parce qu'elles sont destructives de l'Église, telle que le divin Maître l'a fondée. Mais ce n'est que par un abus de la logique qu'on peut essayer de les déduire de notre doctrine.

Le lecteur reconnaîtra sans peine ici le procédé par lequel le R. P. Matignon a voulu battre en ruine la doctrine exposée dans notre livre. Le fond de l'article de *la Civilta* est exactement le même que celui des *Études*. Seulement, dans *la Civilta*, la pensée se présente plus nette, plus forte, plus hardie, plus conséquente. Aussi la discussion avec elle est plus facile, et peut être terminée sans trop de longueur.

Nous ne craignons pas de dire que le rédacteur de *la Civilta* se montre, ou par la nature de son esprit, ou par les exigences de sa position, radicalement incapable de comprendre la monarchie réellement et efficacement tempérée. Il n'y a pour lui de monarchie que la monarchie la plus absolue. Rien de nouveau sans doute dans cet esprit exclusif et violent. Heureusement il sera facile de le combattre aujourd'hui, comme il l'a été toujours.

On nous accuse donc *d'attribuer à l'épiscopat une autorité vraie et proprement dite sur le Pape dans le concile général*[1].

L'Église est-elle née d'hier? Les principes constitutifs de la souveraineté spirituelle n'ont-ils pas eu le temps de se développer dans une durée de dix-neuf

[1] *La Civilta cattolica*, p. 262.

siècles ? Or, quel enseignement trouvons-nous dans ces actes solennels, authentiques des conciles généraux, où la souveraineté s'accuse, s'affirme, se manifeste à tous? La primauté d'honneur et de juridiction, la vraie monarchie du Pape y apparaissent avec éclat. Mais, en même temps, les droits du corps épiscopal s'y produisent avec non moins de force. Ces droits se ramènent à deux chefs principaux : sérieux et libre examen des décrétales pontificales, même dogmatiques et solennelles; jugement des actes et de la personne du Pape dans certaines circonstances déterminées.

Ces examens et ces jugements ont-ils détruit la papauté, sa souveraineté, son indépendance, ses droits divins? La papauté n'existe-t-elle pas, après dix-neuf siècles de durée, avec l'éclat d'une éternelle jeunesse, avec la majesté de la plus haute paternité qui soit sur la terre ?

Ce qui est arrivé plusieurs fois ne peut-il pas arriver encore? Un concile général ne peut-il pas soumettre encore à son examen libre, c'est-à-dire à sa judicature, les décrétales du Souverain Pontife ? Ne pourrait-il pas, ce que Dieu écarte à jamais! ne pourrait-il pas juger encore et les actes et la personne des Papes, si des cas se présentaient semblables à ceux où les conciles ont exercé cette suprême justice? Qui pourrait nier ces choses sans nier l'histoire, sans nier l'Église? Eh bien! de toutes ces épreuves nouvelles la papauté sortirait intacte et immuable comme elle est sortie des anciennes épreuves.

Vous avouez donc de nouveau, nous dira-t-on, que les conciles généraux ont certains droits et une certaine juridiction à l'égard du Pape ? Oui, sans doute; nous l'avouons de nouveau, nous l'affirmons de nouveau; et dans l'exercice de ces droits et de cette juridiction se trouve le tempérament efficace de la monarchie pontificale. Sans l'exercice de ces droits et de cette juridiction, elle serait pure, indivisible, absolue. Avec eux, elle est contenue, mais elle n'est pas détruite.

On va le voir clairement en entrant dans les hypothèses extrêmes où se révèle le fond le plus intime de la constitution ecclésiastique.

Un concile général est réuni; tous les droits et tous les devoirs y ont été respectés; tout s'y est passé de la manière la plus régulière, et nous avons expliqué naguère ce qu'il faut entendre par cette régularité. L'unanimité morale des Pères porte ou veut porter un décret nécessaire à la conservation de la foi, ou à la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Le Pape seul, ou à peu près seul, fait opposition à ce décret. Un conflit s'élève; et personne n'a le droit de contester la possibilité absolue de ce conflit.

Nous n'hésitons pas à dire, avec Duval, avec Soto, avec Jacobatius, avec saint Antonin, que le Pape est tenu, dans ce cas, de se soumettre au concile et de confirmer le décret conciliaire. Pourquoi cette soumission est-elle pour lui un devoir sacré?

Est-ce par la raison que le concile possède une autorité ordinaire et absolue sur son chef? Nullement. La raison de la soumission du Pape, c'est que le décret

du concile est le décret même de l'Esprit-Saint. Le Pape, en déférant au concile, et en confirmant le décret conciliaire, se soumet à la vérité, à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à Dieu lui-même. Certes, une pareille soumission ne le fait déroger en rien à sa suprême dignité. Ne doit-il pas à Dieu l'obéissance et la soumission comme le plus humble des fidèles, comme la dernière des créatures? Et après cet acte d'humilité et d'adoration, il se relève Pape dans la plénitude de sa juridiction suprême.

Mais si, au lieu d'écouter la voix du devoir, le Pape refusait obstinément et définitivement son adhésion à l'unanimité morale des évêques; s'il voulait faire la loi au concile, et personne ne peut nier absolument la possibilité de ces scandales, nous l'avons prouvé, qu'arriverait-il? Dans ces malheureuses occurrences, le Pape deviendrait un tyran dangereux pour l'Église, il se rendrait suspect d'hérésie, ou il tomberait dans l'hérésie. Mais alors aussi le concile pourrait procéder contre lui par les voies canoniques, jusqu'à la déposition.

Ces procédures impliqueraient certainement l'exercice d'une juridiction sur le Pape; mais sur un Pape qui cesserait de l'être devant Dieu; sur un Pape qui ne serait plus Pape en réalité. Et cependant il ne pourrait être dépouillé de sa dignité suprême que par la sentence du concile.

Telle est la doctrine exposée, développée, prouvée dans notre ouvrage [1]. On voit qu'elle est bien loin

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, voir en particulier

d'attribuer au concile une autorité ordinaire et absolue sur le Pape, et qu'elle conserve intacts et inviolables tous les droits divins du souverain pontificat.

Notons ici que si, dans les contestations qui pourraient surgir entre le Pape et le concile, il ne s'agissait pas de questions intéressant directement et évidemment la conservation de la foi ou la réforme de l'Église, les décisions ne pourraient être prises qu'autant que le Pape et les évêques se seraient mis d'accord.

Après ces nouvelles explications, nous sommes en droit d'affirmer que les conséquences tirées de nos principes par *la Civilta* sont entièrement illégitimes. Nous les repoussons comme abusives et calomnieuses. Nous sommes convaincu qu'il faut rester dans ces doctrines aussi modérées que conciliantes, ou proclamer ouvertement la monarchie pure, absolue, illimitée du Pontife romain. Dans ce cas, il faut oser dire que le Pape est maître absolu du concile, et que toute l'autorité du concile réside en lui, vient de lui.

Le rédacteur de *la Civilta* assure que ce n'est pas seulement dans le concile général que nous subordonnons le Pape au corps épiscopal; mais que nous établissons cette subordination pour l'état même de dispersion. Nous ne fatiguerons pas le lecteur par de continuelles répétitions. Nous nous bornerons à dire que nous n'attribuons point aux évêques le

tome I, p. 339 et suiv., 423 et suiv., 535 et suiv.; 539, 540; t. II, p. 177 et suiv., 201 et suiv., 207 et suiv., p. 284, et derniers éclaircissements.

droit de juger le Pape, dans l'état de dispersion de l'Église. Nous ne leur reconnaissons, dans certains cas, qu'un droit de réclamations, ou de respectueuses observations; et quand nous affirmons que l'adhésion de l'épiscopat donne aux décrets émanés de la seule initiative pontificale leur dernière force, leur force obligatoire sous la sanction de l'excommunication, nous ne faisons qu'exprimer la croyance catholique[1].

Le lecteur maintenant pourra décider si le résumé de notre doctrine présenté en ces termes par le rédacteur de *la Civilta* est fidèle : « Le souverain pouvoir réside dans le Pape et en même temps dans les évêques; dans le Pape, comme dans un supérieur qui a néanmoins le devoir très-strict d'obéir aux évêques; dans les évêques, comme dans des subordonnés qui ont cependant le droit essentiel de commander au Pape[2] ».

Il n'est pas possible de donner une idée plus fausse de la pondération qu'une main divine a voulu établir dans le gouvernement ecclésiastique. Des droits qui se font équilibre et se limitent réciproquement ne se détruisent pas par les réactions. Il faut plaindre les esprits extrêmes qui ne conçoivent et ne rêvent que l'*absolu* dans le gouvernement des choses humaines. Le divin Maître cependant a donné d'autres leçons à l'Église et au monde.

Les explications que nous venons de présenter sont

[1] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. I, liv. III, ch. XIV, et liv. V, ch. I.

[2] *La Civilta cattolica,* p. 265.

suffisantes pour nous dispenser de suivre notre censeur quand il s'efforce de prouver, par de nouveaux arguments, que la doctrine que nous exposons et défendons amène nécessairement la souveraineté pure et absolue de l'aristocratie épiscopale. Les explications précédentes, nous ne craignons pas de le dire, détruisent d'avance ces arguments.

Mais nous devons avouer que nous sommes resté stupéfait en voyant un critique, pour qui sans doute la vérité et la justice sont choses sacrées, nous accuser, en présence de nos déclarations les plus formelles et les plus expresses, en présence de notre livre et de la suite des pensées que nous y avons développées; nous accuser, disons-nous, de n'attribuer au Pape qu'un pouvoir *délégué et ministériel* [1]. Les discussions ne s'honorent pas par de telles licences. Et sur quel fondement repose une accusation pareille?

En traitant, dans un appendice, du synode diocésain, nous avons dit qu'on ne peut attribuer, de droit divin, aux prêtres qui le composent le suffrage délibératif, sans subordonner l'évêque à la majorité; sans le faire son mandataire, ou un simple président; et sans détruire par tous ces moyens l'ordre hiérarchique, l'ordre fondé par Jésus-Christ lui-même [2].

Mais, nous dit-on ici, ce que vous condamnez dans le synode, ne le faites-vous pas dans le concile général? Le Pape, par votre système, n'y est-il pas subordonné à ses inférieurs; n'est-il pas tenu de se

[1] *La Civilta cattolica*, p. 271.
[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, p. 419.

soumettre à la majorité? Ne devient-il pas alors un simple président, un simple délégué [1] ?

Telle est l'objection triomphante. Mais quelle parité y a-t-il donc entre un synode et un concile général? Les prêtres, dans un synode diocésain, sont-ils, comme les évêques, successeurs des Apôtres, juges de la foi, membres du pouvoir souverain de l'Église catholique? Sont-ils assurés de l'assistance divine; et leurs décrets *réguliers* sont-ils les oracles de l'Esprit-Saint lui-même? Personne, sans doute, ne le dira du synode diocésain; tout le monde, au contraire, l'affirmera du concile général. *La Civilta* oserait-elle dire que les prêtres ont droit de prendre vis-à-vis des évêques l'attitude que les évêques ont droit de garder vis-à-vis du Pape?

Le rédacteur de *la Civilta*, conséquent avec lui-même et avec son système d'injuste interprétation, non content de nous accuser de vouloir transformer le régime ecclésiastique en une aristocratie souveraine, ose prétendre que nous voulons introduire la démocratie dans le gouvernement de l'Église. Oubliant tout ce que nous avons établi dans le premier livre de notre ouvrage; oubliant que nous avons combattu énergiquement le système démocratique, il va chercher, dans nos Appendices, les notions historiques que nous y avons présentées, soit sur la présence des prêtres et des laïques dans les assemblées ecclésiastiques, soit sur les droits électoraux accordés par l'Église aux prêtres et aux

[1] *La Civilta cattolica*, p. 272.

fidèles, selon les occurrences des temps [1]. Dans ces études, qui n'ont pour but que de glorifier l'Église et sa sagesse, notre accusateur veut apercevoir le dessein de bouleverser l'Église et d'introduire l'anarchie dans ses rangs. Nous lui déclarons que nous dédaignons, comme elles le méritent, ces perfides insinuations; et nous en appelons à la conscience de tout lecteur impartial de notre livre.

Enfin le rédacteur de *la Civilta* résume toutes ses récriminations, toutes ses accusations, toutes ses critiques, dans un seul mot : *libéralisme*. C'est parce que nous sommes un *libéral* que nous nous opposons autant qu'il est en nous au changement essentiel qu'un parti puissant veut introduire dans la constitution de l'Église! C'est parce que nous sommes *libéral* que nous affirmons que l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie; que les éléments de la souveraineté et de l'infaillibilité sont complexes! C'est parce que nous sommes *libéral* que nous proclamons les droits de la papauté et de l'épiscopat, et que nous en cherchons la plus parfaite harmonie dans la *périodicité* conciliaire! C'est parce que nous sommes *libéral* que nous demandons au saint concile qui va s'ouvrir de confirmer tous les droits, de réformer tous les abus; de concilier la science avec la foi et la société avec l'Église; de procurer la gloire de Dieu et le salut du monde! C'est enfin parce que nous sommes *libéral* que nous soumettrons au futur concile un troisième volume où nous oserons

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. II, Appendices.

lui proposer des vœux de réforme et de conciliation!

Le *libéralisme* est donc toute l'âme de notre livre; et c'est pour cette raison qu'il paraît dangereux au rédacteur de *la Civilta;* c'est pour cette raison qu'il lui a déclaré une guerre d'extermination.

Tristes symptômes de ces temps troublés et des passions qui obscurcissent les meilleurs esprits! Puissance funeste des mots, qui servent de point de ralliement à des intérêts vulgaires! Qu'entendez-vous par le *libéralisme?* Est-ce l'amour et le culte de la vérité, de la justice, de la dignité humaines? Est-ce le désir ardent d'une pacification générale et du rapprochement de tous les éléments de bien, d'ordre et de progrès qui sont dans le monde? Dans ce cas, nous nous avouons *libéral*, et nous resterons *libéral.*

Toute autre signification qu'on pourrait attacher à ce mot, nous la repoussons.

Le rédacteur de *la Civilta* annonce, en finissant, un nouveau travail sur notre livre, pour démontrer que l'Église est véritablement une monarchie pure et absolue. Il n'ira pas plus loin que ses devanciers; et nous lui répondrons, si une réponse nous paraît nécessaire.

CHAPITRE III.

MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE WESTMINSTER.

Mgr l'archevêque de Westminster a cru de son devoir d'ajouter à sa dernière lettre pastorale un appendice où il discute nos opinions [1].

[1] *The œcumenical concil and the infallibility of the roman Pontiff.*

Nous ne craignons pas de dire qu'elles n'ont été ni bien saisies ni bien exposées par l'illustre prélat.

Voici dans quels termes il les résume : « Le Pontife romain possède un moyen de donner l'infaillibilité à ses jugements; ce moyen est le droit de consulter le corps épiscopal. » D'où le vénérable archevêque conclut « que séparément du corps épiscopal le Pape n'est pas infaillible; que consulter le corps épiscopal est pour lui la condition nécessaire pour donner l'infaillibilité à ses jugements; que le Pontife donne l'infaillibilité à ses jugements en la recevant du corps épiscopal, ou par son union avec lui [1] ».

Nous contestons entièrement la légitimité de cette dernière conséquence. Elle suppose que nous séparons la papauté du corps épiscopal, et que nous attribuons à ce dernier une infaillibilité *séparée ;* rien n'est plus contraire à la doctrine exposée dans notre ouvrage. Jamais nous n'y considérons le corps épiscopal séparément de la papauté. Pour nous, le Pape et les évêques forment un seul corps, auquel, sans détriment des priviléges particuliers accordés au chef, le divin Maître a attribué la souveraineté et l'infaillibilité absolues. Jamais nous n'avons prétendu que le Pape *recevait* l'infaillibilité des évêques. Elle vient à l'un et aux autres de Dieu, uniquement de Dieu; et elle se manifeste par l'accord du Pape avec les évêques et des évêques avec le Pape.

De là, nous concluons que le moyen le plus cer-

[1] Nous nous servons de la traduction de la lettre pastorale de Mgr Manning, donnée par le journal *l'Univers* dans son *numéro* du 28 octobre dernier.

tain pour le Pape de donner l'infaillibilité à ses jugements est dans le concours et l'assentiment des évêques ; et nous croyons que ce concours et cet assentiment sont les vraies conditions des jugements *ex cathedrâ*.

Mgr l'archevêque de Westminster voit dans cette théorie comme un *renversement* des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Le don de l'infaillibilité résidant dans le corps coule jusqu'à la tête lorsque celle-ci consulte l'épiscopat. C'est là l'influx *corporis in caput, non capitis in corpus.* »

Pour justifier ses critiques, le prélat rappelle les paroles adressées par le divin Maître à saint Pierre et à ses successeurs; mais il semble oublier celles qui ont été dites aux Apôtres et à leurs successeurs. Nous prétendons qu'il ne faut jamais séparer ces paroles et ces promesses, si on veut se faire une idée juste de la vraie constitution de l'Église et du sujet complet de l'infaillibilité et de la souveraineté. Alors on arrive à la vraie notion de la vie, qui ne réside pas uniquement dans la tête, uniquement dans le corps; mais à la fois dans la tête et dans le corps; dans leur action et leur réaction réciproques.

Par sa théorie, Mgr Manning est forcément conduit à attribuer au Pape l'infaillibilité *séparément et en dehors du corps épiscopal réuni ou dispersé.* Il veut que toute lumière, toute vérité, toute autorité résident dans le Pape *seul* et découlent *uniquement* de lui sur le corps épiscopal et l'Église. Il fait ainsi du gouvernement ecclésiastique une pure monarchie,

la monarchie la plus absolue qui fut jamais. Nous croyons avoir prouvé que l'Écriture, la tradition, l'histoire des conciles généraux contredisent ce système.

Mgr l'archevêque de Westminster parle toujours, ce nous semble, comme si la souveraineté absolue et l'infaillibilité personnelle et séparée du Pontife romain étaient un dogme de la foi catholique? A-t-il trouvé ce dogme dans les symboles, les professions de foi, les catéchismes autorisés? Impose-t-il cette croyance à ceux de ses compatriotes qui veulent quitter l'hérésie et embrasser la foi catholique? Nous ne pouvons le penser. Mais alors pourquoi, dans les discussions théologiques, procéder par des affirmations aussi absolues, aussi exclusives?

L'illustre et pieux prélat ne peut contraindre personne, par les censures canoniques, à faire un acte de foi divine et catholique à un jugement apostolique, porté *séparément et en dehors de tout concours, de tout assentiment du corps épiscopal.*

Pourquoi cette règle ancienne, universelle de la foi ne nous suffirait-elle pas? Pourquoi vouloir changer la règle absolument certaine de la foi? En ébranlant cette règle, ne s'expose-t-on pas à ébranler la constitution divine, la constitution séculaire de l'Église? De quelle utilité peuvent être ces changements pour l'autorité catholique?

Quand la règle absolue de la foi est bien comprise et respectée, toutes les difficultés historiques, proposées par l'illustre archevêque, s'évanouissent, et on

se rend parfaitement compte de tous les actes des Souverains Pontifes.

Nous terminerons ces respectueuses observations par une dernière remarque que nous osons recommander d'une manière particulière à l'attention du vénérable prélat. Quand nous affirmons que le moyen le plus certain pour le Pape de donner l'infaillibilité à ses jugements dogmatiques; quand nous affirmons que la condition la plus certaine des jugements *ex cathedrâ* se trouve dans le concours et l'assentiment de l'épiscopat; nous ne faisons que répéter et traduire une déclaration solennelle du cinquième concile général : *Sacerdotes decet communibus quæstionibus fidem communem imponere... Nec enim potest in communibus de fide disputationibus aliter veritas manifestari, cum unusquisque proximi adjutorio indiget*[1].

Ces paroles, nous l'avouons, ont pour nous une autorité supérieure aux systèmes des théologiens, quelque respectables qu'ils soient; et aux raisonnements que l'on peut faire sur les textes sacrés eux-mêmes.

CHAPITRE IV.

NOS CITATIONS.

Ce n'est pas seulement la doctrine de notre livre qui a été critiquée. On a élevé aussi d'autres contes-

[1] Labbe, *Conc.*, t. V; *Conc. Constant. II*, p. 562, 563.

tations contre nos citations. Nous pouvons dire que nous avons porté, dans cette partie de notre œuvre, toute l'attention dont nous sommes capable, et nos efforts n'ont pas été malheureux, puisque parmi des textes très-nombreux que nous citons, soit dans le corps de l'ouvrage, soit au bas des pages, on n'a pu nous opposer, malgré toute la bonne volonté qu'on y a mise, que quatre ou cinq critiques; et on va voir avec quel succès.

Déjà nous avons réduit à néant la plus importante, en apparence, de ces difficultés : celle que le R. P. Matignon, par une inconcevable distraction, a soulevée relativement à la bulle *Dudum sacrum*. Le journal *l'Univers* avait recueilli avec empressement cette critique et nous l'avait jetée à la face comme une injure[1]. Nous ne pensons pas qu'il ait envie de récidiver.

Une autre difficulté touchant l'approbation donnée à la lettre d'Ibas par le pape Vigile a été présentée dans *l'Univers* du 18 octobre dernier, par un écrivain anonyme. Elle se trouve complétement éclaircie par les textes mêmes que nous avons cités plus haut, en répondant au R. P. Matignon. Il n'est pas nécessaire d'y revenir.

Le même écrivain anonyme nous reproche[2] d'avoir omis, dans une citation de Sozomène, des paroles par lesquelles l'historien semble affirmer que la controverse touchant la divinité du Saint-Esprit avait été *terminée* par le jugement de l'Église romaine : *ut*

[1] *L'Univers* du 23 octobre 1869.
[2] *L'Univers* du 18 octobre 1869.

pote controversia judicio Romanæ Ecclesiæ terminata. Mais les paroles qui suivent immédiatement donnent le vrai sens des premières : Sozomène se borne à dire, non pas que la question fût terminée d'une manière absolue et irréfragable, mais qu'elle *paraissait* terminée : *eaque quæstio finem tandem accepisse videbatur.* Voilà pourquoi nous n'avions pas cru nécessaire de rapporter les premières paroles[1].

Le même anonyme s'applique surtout à trouver nos citations en défaut relativement au fait d'Honorius[2].

Il nous blâme d'abord d'avoir appelé Honorius *hérétique,* lorsque nous ne faisons que répéter le langage du sixième concile général, et du pape Adrien II : *Honorio hæretico anathema*[3]... *fuerat Honorius super hæresi accusatus,* dit le pape Adrien II[4].

Notre critique surtout ne peut souffrir que nous rangions Honorius parmi les *hérésiarques*. Mais c'est le sixième concile qui le range à cette place, non point, il est vrai, à titre de premier inventeur de l'hérésie monothélite, mais comme son principal fauteur[5].

L'écrivain anonyme fait tous les efforts imaginables pour amnistier cet infortuné Honorius. Si nous affirmons que les Papes successeurs de saint Léon II si-

[1] *Du concile géneral et de la paix religieuse,* t. I, p. 165.

[2] *L'Univers* des 18, 20, 22 octobre 1869.

[3] Labbe, *Conc.*, t. VI, p. 1009.

[4] Labbe, *Conc.,* t. VIII, p. 1091.

[5] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. I, p. 290, voir le texte.

gnaient, avant leur intronisation, une profession de foi où ils condamnaient Honorius *avec les autres hérétiques*, on nous dit qu'Honorius n'était condamné que pour avoir donné *un aliment à l'hérésie*. Ainsi un Pape qui donne un aliment à l'hérésie n'est pas hérétique! Et on nous accuse d'avoir fait un contre-sens de traduction, lorsque nous n'avons rien traduit[1]!

Mais, au moins, dit-on, pour le plaisir d'accuser Honorius d'hérésie, nous avons pris pour le texte original d'une lettre de Léon II à l'empereur Pogonat, un texte qui n'est qu'une traduction; or, il se trouve que le texte original est moins accablant pour Honorius que la traduction latine[2].

Remarquons d'abord que le texte latin est donné par Labbe, et certes l'autorité de ce savant vaut bien celle de notre critique : *Anathematizamus... Honorium, qui hanc Apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est*[3].

Or, il est bon d'observer que le latin doit l'emporter ici sur le grec, parce que le grec n'est qu'une traduction faite sur l'*original* écrit en latin. Le texte latin porte en effet pour titre : *Exemplar relationis missæ a Leone sanctissimo*, etc., tandis que le grec ne nous est donné que comme une *Relation qui reproduit la copie envoyée par le pape Léon*, etc. (Ἀντίγραφος

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. I, p. 292. Voir *l'Univers* du 18 octobre.

[2] *L'Univers* du 20 octobre.

[3] *Conc.*, t. VI, p. 1017.

ἀναφορὰ σαλεῖτα παρὰ Λέοντος, etc.). Il n'était pas dans les habitudes des Papes d'écrire en cette langue aux empereurs de Constantinople.

Quoi qu'il en soit, le censeur a recours au texte grec et il y trouve ce qui suit : « Nous anathématisons de même Honorius, qui, au lieu de s'appliquer à purifier cette Église par l'enseignement de la doctrine des Apôtres, *laissa souiller* cette doctrine immaculée par une trahison profane. »

Or, même en acceptant ce texte comme primitif, il n'en est pas moins vrai que, d'après le pape saint Léon, Honorius n'a pas purifié l'Église romaine par l'*enseignement de la doctrine des Apôtres*. Il a cependant donné un enseignement : on le sait par ses lettres, et on sait aussi que cet enseignement ne renferme pas la doctrine des Apôtres. Que renferme-t-il donc, puisqu'il *a laissé souiller cette doctrine immaculée par une trahison impie?* Cette trahison n'implique-t-elle qu'une négligence de la part d'Honorius? Le critique le dit, mais il ne peut le soutenir qu'en laissant de côté beaucoup de textes qui renversent son assertion.

Il est vrai que notre censeur a fait une découverte. Laissant de côté la première partie du texte, il introduit dans l'autre partie ses propres interprétations, et il y trouve qu'*Honorius a laissé seulement, par son imprudence et sa trop grande crédulité, Sergius souiller la foi*. De tout cela, Léon ne dit rien. Ce Pape reproche à Honorius d'avoir laissé souiller la doctrine de la foi par un enseignement qui était opposé à la doctrine apostolique. Nous ne voyons pas que cette

manière d'envisager le texte change en rien la situation d'Honorius.

Croirait-on que le besoin de justifier Honorius pousse notre censeur jusqu'à prétendre que la lettre de Sergius à Honorius, cette lettre qui est la source même de l'hérésie monothélite, cette lettre si sévèrement condamnée par le sixième concile général et par les conciles suivants et par les Papes, était *orthodoxe*[1] !

Pour soutenir cette thèse, ne faut-il pas avoir perdu tout sentiment de respect envers l'autorité de l'Église? Que le lecteur prenne la peine de relire encore, dans notre premier volume[2], la sentence du sixième concile; et qu'il prononce!

Comment des hommes respectables et pieux peuvent-ils être conduits à cet oubli des plus saintes et des premières règles de la foi? L'esprit de système explique tout. Il faut à tout prix prouver qu'Honorius n'était pas hérétique. Or, il a reçu la lettre de Sergius; il l'a approuvée; il a ordonné à Sergius de continuer à enseigner ce qu'il enseignait. Pour sauver la foi d'Honorius, il est donc nécessaire de soutenir que la lettre de Sergius était *orthodoxe;* et on le soutient, sans s'inquiéter si cette coupable assertion n'est pas une blessure portée à la foi, et une injure à la sainte autorité des conciles généraux et des Papes!

[1] *L'Univers* du 20 octobre.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. I, p. 290.

On insiste cependant, et on ose dire qu'Honorius, par des paroles ambiguës que nous n'avons pas cru nécessaire de reproduire, ordonnait expressément à Sergius de prêcher deux volontés en Jésus-Christ : *Hæc nobiscum vestra fraternitas, prædicet sicut et nos una vobiscum unanimiter prædicamus, hortantes vos ut unius vel geminæ vocis inductum operationis vocabulum aufugientes, unum nobiscum, D. N. J. C. Filium Dei vivi, Deum verissimum, in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus fide orthodoxa et unitate catholica prædicetis*[1].

Pour voir dans ces paroles équivoques le dogme catholique des deux volontés en Jésus-Christ, il faut oublier tout ce qui précède dans la première lettre d'Honorius; il faut oublier la seconde lettre, où se trouve la négation expresse des deux volontés; il faut ignorer que les monothélites ne faisaient aucune difficulté d'admettre l'*unité du Christ agissant en deux natures;* sans confesser pour cela les deux volontés et les deux opérations[2].

Mais notre censeur reconnaît sans doute la faiblesse de cette apologie d'Honorius, puisqu'il a recours à un nouveau système pour défendre ce malheureux Pape[3]. Ce système consiste à dire que les lettres d'Honorius *n'avaient aucun sens hérétique* en 630, c'est-à-dire lorsque Honorius les écrivit; mais

[1] Labbe, *Conc.,* t. VI, p. 928 et suiv.

[2] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. I, p. 287 et suiv.

[3] *L'Univers* du 22 octobre 1869.

qu'en 680, par l'abus que les sectateurs de Sergius en avaient fait, elles avaient été *détournées de leur sens naturel, et que le concile les condamna dans un sens qu'elles n'avaient pas d'abord, et qu'Honorius n'avait pas voulu leur donner*[1].

Ainsi des lettres orthodoxes en 630 étaient devenues hérétiques en 680! Et le sixième concile condamna *comme entièrement conformes à l'hérésie, comme confirmant des dogmes impies*, les lettres orthodoxes d'un Pape, parce que les hérétiques en abusaient! Et il flétrit la mémoire de ce Pape, comme *organe du démon!* Et deux autres conciles généraux, et vingt Papes reproduisirent les mêmes anathèmes, perpétuèrent les mêmes iniquités!

On voit sans doute que ce nouveau système revient à celui du R. P. Matignon. Nous lui opposons les mêmes protestations, et nous déclarons sans hésiter qu'une cause qui se défend par de pareils moyens est à jamais perdue.

Dans une quatrième lettre, l'écrivain anonyme dont nous réfutons les objections, abandonnant la critique de nos citations, affirme que, selon notre opinion, il *y a eu toujours appel des jugements apostoliques à l'autorité souveraine des évêques assemblés*. Jamais nous n'avons dit pareille chose. Nous avons établi, au contraire, que les controverses dogmatiques pouvaient être et avaient été plusieurs fois terminées sans appel à l'autorité des conciles généraux,

[1] *L'Univers* du 1er novembre 1869.

qui ne sont pas simplement *des assemblées d'évêques*, puisque le Pape est toujours à leur tête.

Notre censeur, qui ne s'applique pas à donner une idée exacte de la doctrine de ses adversaires, présente ensuite sa théorie de l'*examen* conciliaire des décrétales pontificales. Il affirme que *la liberté que les conciles ont prise de discuter les décisions des Papes* repose *sur la permission que les Papes ont donnée aux évêques d'examiner leurs jugements et d'approuver leur doctrine*.

Ainsi la judicature épiscopale, dans les conciles généraux, n'a été qu'une *concession gracieuse* des Souverains Pontifes!

Le théologien qui se permet une pareille assertion donne la mesure de ses connaissances théologiques et historiques, comme de la sagacité et de la justesse de ses critiques. Si cette explication était fondée, elle n'aurait pas échappé à la pénétration des écrivains qui, comme le R. P. Matignon, se sont donné tant de peine pour faire accorder la judicature épiscopale avec la souveraineté absolue et l'infaillibilité séparée du Pontife romain. Nous invitons le théologien de *l'Univers* à relire les actes des conciles généraux, à peser avec soin tous les faits relatifs à l'examen des jugements des Papes. Il y trouvera l'explication des textes qu'il met en avant et que nous avons cités et expliqués nous-même pour la plupart[1]. Un seul fait d'examen libre et dubitatif des constitutions pontificales par un concile général ren-

[1] *Du concile général et de la paix religieuse*, t. I, liv. II et III.

verse toute la théorie de notre théologien. Or ce caractère de liberté est écrit, en traits ineffaçables, dans tous les actes des conciles généraux. En procédant à cet examen libre, les conciles généraux étaient dans leur droit, ou ils étaient rebelles : choisissez.

Pour terminer ce qui regarde nos citations, nous avons un mot à dire d'une omission qu'on nous a reprochée [1].

En parlant de l'acceptation de la bulle *Vineam Domini, par voie de jugement*, de la part de l'assemblée du clergé français, nous n'avons pas mentionné le bref que Clément XI adressa à cette assemblée en 1706, pour blâmer ses opérations et sa conduite. On suppose charitablement que nous ne connaissons pas l'existence de ce bref. Et cependant nous avons cité la célèbre lettre de Fénelon au cardinal Gabrielli, par laquelle il justifia l'assemblée de 1705 et calma l'émotion qui s'était élevée dans l'âme du Souverain Pontife [2].

CHAPITRE V.

MESSIEURS LES JOURNALISTES.

Quand notre ouvrage parut, le 15 septembre dernier, il fut accueilli d'abord avec une certaine faveur

[1] *L'Univers* du 24 octobre 1869.
[2] *Du concile général et de la paix religieuse,* t. I, p. 529, 530.

par une partie de la presse religieuse, qui, depuis, lui est devenue violemment hostile. Tout en faisant des réserves, le rédacteur en chef de *l'Univers* écrivait ces mots : « A notre avis, ce livre médité, qui rassemble sous un nom sérieux et honorable toutes les idées d'une école souvent difficile à saisir, vient bien à son heure. Il provoque l'examen dans un moment où il ne peut qu'être utile, devenant décisif[1] ». Les blessures que M. Veuillot a voulu nous faire depuis n'effaceront pas ces lignes de notre mémoire.

Nous ne faisons pas ici l'histoire de notre livre, et nous n'avons pas à raconter comment il a été apprécié par les divers organes de la presse quotidienne. Chaque écrivain a jugé notre livre au point de vue particulier de ses doctrines, ou du parti auquel il appartient. Mais si nous ne pouvons pas souscrire à tous ces jugements, nous voulons du moins exprimer publiquement notre reconnaissance à tous les écrivains qui ont bien voulu donner à notre œuvre une attention sérieuse.

La presse qu'on appelle *ultramontaine* a dû particulièrement s'occuper de notre livre. C'était son droit; et des discussions loyales pouvaient être utiles à tout le monde. Mais on a généralement porté, dans cette controverse, plus de passion que de science, plus d'injures que de raisons. Nous pardonnons les injures; quant aux raisons, nous croyons les avoir discutées d'avance, en répondant aux théo-

[1] *L'Univers* du 17 septembre 1869.

logiens qui ont écrit contre nous dans les *Études religieuses,* dans *la Civilta cattolica,* dans *l'Univers* lui-même. Les honorables rédacteurs laïques de *l'Univers* et du *Monde* nous permettront de leur dire que tous leurs arguments ont été traités par des hommes avec lesquels ils ne prétendent certainement rivaliser ni de science, ni de logique, ni d'autorité. Nous les prions donc d'agréer que nous ne leur répondions pas directement. Nous avons sous les yeux la collection déjà volumineuse de leurs articles [1]. Toutes leurs difficultés sur l'histoire des conciles généraux et la judicature épiscopale; tous leurs raisonnements pour démontrer que nous tendons à subordonner la papauté à l'épiscopat, et à faire de l'Église une république aristocratique; toutes leurs inductions pour établir que nous rendons, dans certaines circonstances, la foi des fidèles douteuse ou impossible; toutes leurs colères contre certains souvenirs de l'histoire ecclésiastique; toutes leurs invectives contre la périodicité conciliaire; enfin tous leurs efforts pour nous acculer à des doctrines déjà condamnées; toute cette polémique, disons-nous, se trouve déjà réfutée par ce qui précède. Ils n'ont pas mieux dit, ils ne diront pas mieux que les écrivains avec lesquels nous venons de soutenir une controverse en règle.

Qu'il nous soit donc licite, pour le moment, de

[1] Voir *l'Univers* des 11, 16, 21, 28, 31 octobre, 5 novembre, et *le Monde* des 13, 14, 23, 29, 31 octobre et 8 novembre 1869.

prendre congé des théologiens laïques de *l'Univers* et du *Monde*.

Il est cependant un point qui demande peut-être quelque éclaircissement, parce qu'il n'a pas été abordé, jusqu'à ce jour, par les graves théologiens avec lesquels nous sommes entré en lice. Plusieurs fois, dans le journal *l'Univers*, on a soutenu, d'abord avec quelque hésitation, ensuite avec plus d'assurance, que la doctrine professée durant de longs siècles par le clergé français sur les rapports de l'épiscopat avec la papauté, n'est pas *libre* et qu'elle est *condamnée* par des actes pontificaux.

Nous ne voulons pas entrer aujourd'hui dans le fond de cette controverse, qui nous a paru traitée jusqu'ici d'une manière légère, ou passionnée, par nos adversaires : nous nous contenterons de présenter au lecteur quelques observations de bon sens.

S'il faut admettre que la doctrine généralement professée par le clergé français de tout temps, en particulier depuis le concile de Trente et pendant les dix-septième, dix-huitième siècles et la première moitié du dix-neuvième, n'est pas *libre, est condamnée;* il faut aussi admettre que toutes nos congrégations enseignantes, que tous ou presque tous nos évêques et nos cardinaux, jusqu'au pontificat de ce martyr de la charité que nous avons tous connu, aimé, vénéré, Monseigneur Affre, ont professé des doctrines *flétries* par le Saint-Siége; et cela au vu et su du Saint-Siége lui-même, qui approuvait ces congrégations enseignantes, qui instituait ces évêques, qui

élisait ces cardinaux. Voilà un fait que n'expliqueront jamais suffisamment ni *la bonne foi des errants*, ni la *tolérance* du Saint-Siége.

Ajoutons que la liberté d'un concile général, et dans sa préparation et dans ses débats, ne connaît point d'autre règle absolue que l'Écriture, la tradition et l'enseignement de l'Église, qui comprend celui des Souverains Pontifes.

Quant à nous, nous avons déclaré plusieurs fois que nous ne voulions point être solidaire de la déclaration de 1682, ni même de la forme des propositions qu'elle contient. Nous ne sommes responsable que de notre livre et des doctrines qu'il propose, et nous sommes prêt à prouver que ces doctrines sont à l'abri de toute censure.

Un dernier mot à nos adversaires. On nous annonce qu'un homme d'esprit fait un livre pour nous *réfuter par nous-même*, et pour prouver que nous sommes en perpétuelle contradiction avec nous-même. Ces jeux d'esprit ne nous font pas peur. Pour les déjouer, il suffira, nous le croyons, d'un appel à l'attention de nos lecteurs.

CHAPITRE VI.

CONCLUSION.

I.

Nous venons de parcourir, dans son étendue, le champ d'une polémique ardente dirigée contre notre livre. Nous ne croyons avoir laissé sans réponse aucun argument digne de l'attention d'un esprit sérieux.

Notre livre repose d'abord sur le rapprochement et la combinaison des textes sacrés qui forment comme la charte constitutionnelle de l'Église catholique. Ces textes évangéliques nous apprennent que le divin Maître a associé véritablement les Apôtres et leurs successeurs à cette souveraineté spirituelle dont Pierre et ses successeurs ont été établis les chefs suprêmes.

La seconde base de notre livre se trouve dans les actes des conciles généraux, commentaires authentiques de la charte divine de l'Église; commentaires plus clairs et plus décisifs que des textes isolés empruntés aux écrivains ecclésiastiques. Ces actes nous ont montré la souveraineté spirituelle partagée entre le Pape et les évêques, sans détriment des priviléges de la primauté pontificale.

L'histoire de vingt conciles généraux nous a permis de préciser, autant que cela est possible, les droits réciproques de la papauté et de l'épiscopat; et l'institution évangélique s'est trouvée réalisée par les actes du gouvernement ecclésiastique, soit dans les conciles généraux, soit hors de ces conciles.

Sur cette double base des textes sacrés et des actes conciliaires, s'élève la théorie de la constitution de l'Église. Elle est essentiellement une monarchie tempérée d'aristocratie; et la souveraineté y est nécessairement complexe. L'infaillibilité, cette manifestation la plus haute de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des mêmes éléments. Il n'y a pas deux souverainetés dans l'Église, celle du Pape et celle des évêques; il n'y a pas deux infaillibilités dans l'Église, celle du Pape et celle des évêques. La souveraineté et l'infaillibilité sont nécessairement une, et ne résident, d'une manière absolument certaine, que dans le concert et dans l'accord du Pape avec les évêques, de la papauté avec l'épiscopat.

La vie, la beauté, la force de l'Église se trouvent dans ce concert, et quand cette grande loi de la souveraineté spirituelle est bien comprise, tout s'explique sans peine dans le passé de l'Église comme dans son présent. De son histoire jaillit une lumière qui révèle, dans sa constitution intime, un des chefs-d'œuvre de la divine sagesse.

Les esprits habitués aux vues particulières, aux théories exclusives; les esprits qui aiment l'absolu

dans le gouvernement des choses humaines, ont de la peine à embrasser ces vastes rapports, ces combinaisons d'équilibre qui fondent la grande unité de l'Église catholique. Conséquents avec eux-mêmes, ils placent toute la souveraineté, toute l'infaillibilité dans le chef seul de l'Église, et en font le plus absolu des monarques.

Nous croyons donner ici la véritable explication de l'opposition que rencontre notre livre dans un certain nombre d'esprits. Nous osons les inviter à élargir un peu la sphère de leurs idées, et à ne pas supposer que la *simplicité* d'élément est une condition essentielle de la perfection des gouvernements.

Ces partisans ardents de la monarchie pure et absolue du Pontife romain et de son infaillibilité personnelle et séparée, malgré tous leurs efforts, ne sont pas parvenus, nous osons le dire, à renverser les bases de notre livre.

Qu'ont-ils opposé aux raisonnements qui démontrent, par le rapprochement et la combinaison des textes, que le divin Maître a eu véritablement le dessein, digne de sa sagesse, de fonder, dans son Église, une souveraineté et une infaillibilité composées de deux éléments essentiels; qu'ont-ils opposé, disons-nous, à ces raisonnements? Rien; car se borner à rappeler les priviléges particuliers accordés à saint Pierre et à ses successeurs, ce n'est pas répondre.

Qu'ont-ils opposé au grand fait de la *judicature*

épiscopale, qui ressort avec tant d'éclat et de puissance des actes de vingt conciles généraux, et qui vient confirmer les inductions tirées des textes sacrés? Le lecteur n'a pas oublié sans doute l'explication de cette judicature donnée avec tant d'assurance par le R. P. Matignon; mais il n'a pas oublié non plus que cette explication est repoussée par les actes des conciles, par des faits irrécusables, et qu'elle est condamnée par le sens commun. Non, le caractère véritablement et efficacement tempéré de la monarchie ecclésiastique ne disparaîtra jamais, parce qu'il a été tracé par la main de Dieu même.

L'attaque directe contre les bases sur lesquelles repose notre livre, et quelques pauvres difficultés contre nos citations, n'ont pas réussi; nous osons le dire. Alors on a eu recours à un autre procédé. On a voulu faire sortir de notre livre des conséquences destructives de la papauté, destructives de l'Église, des conséquences absurdes. Cet art logique de pousser à l'absurde est une arme dangereuse; mais elle se tourne quelquefois contre les mains inhabiles qui s'en servent.

On a donc prétendu que la conséquence directe de la doctrine exposée dans notre livre était la subordination de la papauté à l'épiscopat, et la souveraineté *absolue* de l'aristocratie épiscopale. Cette conséquence n'est qu'un abus de la logique. Elle est repoussée par les principes immuables qui gouvernent la constitution de l'Église. Nous avons exposé de notre mieux ces principes; et nos censeurs n'ont

pas prouvé que nous avons mal interprété les faits historiques qui nous présentent l'épiscopat, dans certaines circonstances déterminées, comme juge des actes et de la personne du Pape. Le Pape aussi, de son côté, est juge et de la doctrine et des personnes des évêques. Nous croyons pouvoir défier nos adversaires de faire sortir de nos principes ni la supériorité absolue du Pape sur les évêques et le concile général, ni la supériorité absolue des évêques et du concile général sur le Pape. Ils ont chacun leurs droits déterminés; et dans cet équilibre, dans ce tempérament, repose la plus haute vie de l'Église.

Si les principes que nous avons défendus conservent leur solidité et leur force, les conséquences que nous en avons tirées, sur les vraies conditions de l'infaillibilité pontificale et des jugements *ex cathedrâ,* sont légitimes; et ces conséquences s'offrent à nous appuyées par les plus graves et les plus décisives autorités. La périodicité conciliaire provient aussi de ces principes. C'est l'Église qui l'a voulue; c'est l'Église qui l'a décrétée, comme la meilleure discipline. Rendons grâces à Dieu de la rendre aujourd'hui possible.

II.

En terminant cette apologie, qu'il nous soit permis d'adresser la parole à nos vénérables frères, les évêques du saint concile.

Sans consulter notre faiblesse et notre isolement, sans calculer tous les dangers d'une entreprise périlleuse, nous avons pris la défense des droits divins de l'épiscopat contre des systèmes d'école et des projets de partis. Nous avons pris cette défense, parce que ces droits épiscopaux nous paraissent intimement liés à la vraie grandeur, à la vraie gloire du Saint-Siége et au bien général de la Société chrétienne. La constitution de l'Église peut recevoir une application plus parfaite; mais elle ne peut pas changer. Les projets avoués d'une école et d'un parti ne seraient-ils pas un vrai changement dans la constitution de l'Église, vénérables frères? La définition de l'infaillibilité personnelle et séparée du Pape, ou, en d'autres termes, de sa souveraineté pure et absolue, laisserait-elle subsister l'intégrité des droits épiscopaux, tels qu'ils ont existé jusqu'à ce jour? Voilà la question qui se pose aujourd'hui dans tous les esprits.

Les lumières, la sagesse, la sainteté de l'auguste Pontife qui gouverne l'Église, et votre vigilance, vénérables frères, écarteront tous les périls. Avec l'assistance de l'Esprit-Saint et de concert avec votre chef vénéré, le vrai Vicaire de Jésus-Christ, vous trouverez le moyen efficace d'unir plus intimement que jamais, et dans les principes et dans les faits, la papauté avec l'épiscopat, l'épiscopat avec la papauté. Pacifiée et unie, l'Église alors sera plus forte et plus puissante, pour accomplir sa divine mission, l'exten-

sion du règne de Dieu sur la terre. C'est le vœu que nous formons, la prière que nous adressons tous les jours au Seigneur : *adveniat regnum tuum.*

† H. L. C., ÉVÊQUE DE SURA.

Sorbonne, ce 21 novembre 1869, en la fête de la Présentation de la très-sainte Vierge Marie.

APPENDICE.

LETTRE DE M[GR] L'ÉVÊQUE DE SURA

A M[GR] L'ÉVÊQUE DE POITIERS

EN RÉPONSE AU DISCOURS PRONONCÉ PAR CE VÉNÉRABLE PRÉLAT

le 28 *septembre*

et publié par le journal L'UNIVERS, le 4 octobre dernier.

Paris, le 5 *octobre* 1869.

MONSEIGNEUR,

Par une lettre du 2 octobre, Votre Grandeur me fait l'honneur de me prévenir qu'elle a cru devoir communiquer à son clergé ses impressions sur mon livre et les rendre publiques. Ce procédé, Monseigneur, de m'annoncer vous-même cette détermination est digne de votre courtoisie, et je vous en remercie.

Mais la publicité donnée à votre homélie m'impose un devoir, et vous ne trouverez pas mauvais que je vous fasse part aussi de mes impressions.

Quand je me suis décidé à publier mon livre, j'ai prévu qu'il susciterait des controverses, et je m'étais proposé de ne répondre aux critiques qui pourraient m'être adressées qu'après qu'elles se seraient toutes produites. Il me semblait que l'élucidation parfaite des questions agitées ne pouvait que gagner à cette marche; mais

l'éclat et le retentissement de votre parole ne me permettent pas de garder le silenee : je dois donc faire une exception à la règle que je m'étais imposée. Mes réponses seront aussi courtes que possible.

I. Votre première critique porte sur la manière dont j'ai présenté l'origine de la juridiction épiscopale. Avec l'antiquité, je l'ai rapportée immédiatement à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à ses Apôtres. J'ai cherché, avec l'illustre Thomassin et à sa suite, sans tomber dans *des allégations incohérentes et gratuites, sans fausser l'histoire, et sans recourir aux misérables subtilités d'un faux nationalisme;* j'ai cherché, dis-je, une preuve de cette origine dans l'existence des exarchats primitifs.

Il vous plaît d'appeler ces Églises apostoliques des métropoles *inférieures;* tel n'est pas le langage du concile de Nicée, et la conduite du concile d'Éphèse à l'égard d'une de ces métropoles fut inspirée par un autre principe. On respectait en elles une origine apostolique qui rattachait leurs évêques immédiatement à Jésus-Christ.

Or, la nature de l'épiscopat est invariable. Si l'épiscopat dans les anciens exarchats venait immédiatement de notre divin Maître, il en vient partout. Sa vraie source, sa source immédiate est Jésus-Christ lui-même. Cette divine et glorieuse origine ne diminue en rien la subordination des évêques à l'égard du Souverain Pontife. Je crois l'avoir établi solidement, et je dis exactement comme vous : « Nulle institution canonique n'est valable que par lui ou moyennant son assentiment. » Voïci mes paroles : « La confirmation des évêques que les Souverains Pontifes n'instituent pas par eux-mêmes, soit directement, soit indirectement, leur appartient de droit divin, et il n'y a jamais eu d'évêque légitime qui n'ait été accepté expressément ou tacitement par le Pape (1). » Je

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse,* tome II, page 58.

regrette, Monseigneur, que vous n'ayez pas cru devoir citer cette phrase. Il est vrai qu'elle vous aurait dispensé de la peine un peu stérile que vous avez bien voulu prendre de critiquer une opinion qui revient à la vôtre.

Vous avez trop de science, Monseigneur, pour ignorer que l'opinion que vous qualifiez si durement d'*opinion sans consistance*, et qui considère l'institution canonique comme une condition *essentielle* de la juridiction épiscopale, mais non pas comme sa source, a été soutenue par les plus graves autorités; qu'elle a été respectée, de nos jours, par Mgr le cardinal Gousset lui-même. Il vous plaît de ne voir dans cette question qu'*une querelle de mots*. Tel n'était pas le sentiment des Pères de Trente; tout le monde sait avec quelle ardeur l'origine immédiatement divine de l'épiscopat fut défendue dans ce Concile par un grand nombre d'évêques.

II. Vos secondes observations ont pour objet l'exercice de la judicature épiscopale. Vous reconnaissez que le droit de l'évêque de *juger des choses de la foi et de la morale est placé en dehors et au-dessus de toute controverse;* et vous affirmez avec raison que l'exercice de ce droit doit se concilier avec la suprématie pontificale.

Il est évident que le juge subordonné ne perd pas sa qualité de juge. Il est exposé seulement à voir ses jugements cassés par un tribunal supérieur. Là n'est pas la question.

Il est reconnu par tous, comme vous le dites, Monseigneur, que les évêques dispersés sur leurs siéges font office de juge en première instance, quand ils parlent avant le Pape. Il est reconnu également, et je continue à me servir de vos paroles, que le jugement des évêques assemblés en concile sous l'autorité du chef de l'Église, qui a soumis une question à leur examen et à

leur délibération, est un jugement souverain et irréfragable, dès qu'il est accepté du Pontife romain.

Toute la question se concentre sur les constitutions des Pontifes romains rendues avant le Concile et en dehors de lui, quand ces constitutions, n'étant pas encore règle absolue de foi, viennent à l'examen du Concile.

Avec des autorités fort respectables, vous réduisez, dans ce cas, l'exercice de la judicature des évêques *à un jugement d'adhésion, même motivé et raisonné, qui associe réellement leur puissance judiciaire à la puissance judiciaire du chef de l'Église.*

Ces mots habiles, Monseigneur, ne dissimulent qu'imparfaitement l'abîme où se jette le système que vous défendez. Vous parlez de *puissance judiciaire,* et vous refusez toute liberté de jugement à ceux qui l'exercent. Mais que sont des juges à qui on impose une sentence? Ne sont-ils pas à l'instant dépouillés de leur *puissance judiciaire?*

Vous avez sans doute raison de dire que *l'indépendance du juge ne consiste pas à pouvoir juger contre la justice et contre la loi.* Mais la question n'a jamais été posée ainsi dans les conciles généraux. La loi, pour ces saintes assemblées, a toujours été l'Écriture, la tradition, la doctrine de l'Église. Les constitutions pontificales dévolues à l'examen du Concile ont toujours été librement confrontées avec ces règles suprêmes. La plupart ont été acceptées; quelques-unes ont été rejetées; et toujours, dans ces circonstances, les évêques ont été de vrais juges, c'est-à-dire, des juges libres : *judicans subscripsi.*

Je crois que ces grands faits ont été solidement établis dans mon histoire des conciles généraux, et je doute que la critique contemporaine parvienne à les ébranler.

L'exemple du concile de Chalcédoine que vous invoquez, Monseigneur, se tourne contre vous. Vous ne dis-

cutez pas les faits que j'ai mis en lumière. Vous vous bornez à dire que, si les Pères de Chalcédoine *n'étaient investis de la liberté qui sied à des juges qu'autant qu'ils pouvaient accepter ou répudier la lettre de saint Léon, il s'ensuivrait que les évêques eutychiens usèrent d'un droit en la rejetant effectivement.* Les évêques eutychiens avaient tort de repousser la sainte et pure doctrine de saint Léon. Mais étaient-ils hérétiques *formels* avant la sentence définitive du Concile? Là est la vraie question. Eh bien, elle est résolue contre votre système et par saint Léon et par le concile de Chalcédoine, comme je crois l'avoir démontré. Si la lettre de saint Léon, au lieu de contenir une doctrine divine, avait été *une trahison profane de la vérité* (1), comme les lettres d'Honorius à Sergius, elle aurait pu être condamnée comme celles-ci le furent.

Mais de ces droits exercés par tous les conciles généraux, s'ensuit-il que le Pontife romain perd sa suprême juridiction et devient le subordonné des évêques? Mille fois non. Il s'ensuit uniquement que la monarchie de l'Église est efficacement tempérée d'aristocratie; et que, dans certaines circonstances déterminées, le Concile général peut exercer des droits à l'égard du Souverain Pontife lui-même, selon la loi canonique et la doctrine des plus grands et des plus saints Papes. Je l'ai prouvé. Cette noble doctrine, cette participation des évêques à la souveraineté spirituelle présente un des plus beaux caractères de la constitution de l'Église; et les droits qui en résultent pour l'épiscopat sont aussi honorables que nécessaires.

(1) Ces paroles sont celles du pape saint Léon II. *Voir* notre tome Ier, page 291.

III. Vous passez ensuite, Monseigneur, à la grande et délicate question de l'infaillibilité pontificale.

Nous admettons tous l'infaillibilité des jugements *pleinement apostoliques*, des jugements *ex cathedrâ*. Toute la question est de savoir quelles sont les conditions essentielles de ces jugements. Vous oubliez de les définir; et il en résulte dans votre lettre une bien regrettable lacune. Pour moi, après les plus sérieuses études, j'ai cru pouvoir embrasser la doctrine théologique qui place les conditions de ces jugements non pas dans des formules, dont je ne nie point cependant l'utilité et la nécessité; non pas dans les conseils ordinaires de la papauté, dont je ne conteste point cependant l'autorité; mais dans le concours et l'assentiment de l'épiscopat. Résulte-t-il de cette opinion que ce sont les évêques qui donnent l'infaillibilité au Pape? Nullement. Elle émane de Dieu seul; et il la donne à ceux à qui il l'a promise; c'est-à-dire au Pape uni au corps épiscopal, et au corps épiscopal uni au Pape.

Je souscris de tout cœur aux beaux textes que vous citez du grand saint Hilaire, un de vos glorieux ancêtres, d'Yves de Chartres, de Pierre de Celles, sans me croire le moins du monde engagé dans le système de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle.

IV. Ces mots vous offusquent, Monseigneur. Vous les accusez d'être *empruntés au triste vocabulaire de ce temps*, et d'être remplis *du venin des réactions politiques*. Je ne m'en doutais pas. Ces mots, ou leurs analogues, se trouvent dans tous les théologiens, dans tous les canonistes. Je ne m'en suis servi que parce qu'ils me paraissent très-propres à préciser les questions, et à porter la lumière dans tous les esprits.

Vous ne prouverez jamais, Monseigneur, que j'ai ac-

cusé le pouvoir pontifical d'être despotique et arbitraire, que j'ai élevé contre lui des accusations indignes d'un évêque, indignes d'un catholique. Combattre des systèmes qui tendent à donner au plus nécessaire, au plus vénéré, au plus chéri des pouvoirs, des caractères odieux, c'est encore servir sa cause; combattre des projets qui ne renferment pas des dangers *chimériques* mais très-réels, c'est encore donner un témoignage de fidélité à une cause pour laquelle on serait prêt, avec l'aide de Dieu, à verser son sang!

V. Enfin, Monseigneur, vous ne craignez pas de m'accuser *de toucher à l'économie* du gouvernement ecclésiastique, parce que je propose la périodicité conciliaire comme la meilleure solution des questions qui se soulèvent à l'occasion du Concile général et de ses réformes.

Je serais téméraire, si, dans ces circonstances, j'osais proposer des vues personnelles. Mais la périodicité conciliaire a été décrétée par un concile incontestablement œcuménique comme la meilleure discipline; elle a été sanctionnée par deux Papes, et réclamée par les plus saints personnages.

Quelle inconvenance y a-t-il à constater que la Providence écarte, de nos jours, tous les obstacles à la réalisation de cette périodicité; à montrer ses avantages, à la demander au saint Concile?

VI. Je crois avoir répondu à tous vos griefs. En résumé, votre critique ne me paraît pas ébranler les bases de mon livre, ni prouver que j'ai donné une notion inexacte de la constitution de l'Église. Mon œuvre consiste uniquement à affirmer et à démontrer que l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, et que, par conséquent, la souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique y sont composées de

deux éléments essentiels, quoique le second soit subordonné au premier. Voilà le cœur de mon livre, auquel il ne sera pas facile de *toucher,* quoi qu'on en ait dit; et tant que mes grandes thèses n'auront pas été réfutées, j'oserai dire que mon livre restera debout.

Monseigneur, les temps sont difficiles; les circonstances sont graves. En ce moment, la paix de l'Église et l'ordre moral du monde sont en jeu. Il faut que toutes les questions soient traitées avec la liberté que l'Église laisse à ses enfants. Discutons tout; le Concile jugera, et ses décisions trouveront partout, je l'espère, cette docilité que vous réclamez avec raison, et que vous recommandez avec autorité! Mais, dans ces discussions pacifiques et bienveillantes, surtout entre évêques, n'affligeons pas l'âme de nos frères par des jugements précipités, par des reproches immérités; ne soulevons pas des nuages qui peuvent dérober aux yeux inattentifs le véritable aspect des choses, et susciter de regrettables scandales.

Vous gémissez avec raison, Monseigneur, sur un fait récent que nous déplorons tous. Vos amis osent même établir une certaine connexité entre ce fait et l'apparition de mon livre. Il n'y a donc plus aucune justice dans le cœur de certains hommes? Le mien a été brisé par cet acte que je n'ai pu prévenir, mais dont j'ai tout fait pour arrêter les suites. Aujourd'hui il ne me reste qu'à prier, à espérer, mais en même temps à protester avec énergie contre tout rapprochement, toute assimilation, toute connexité. Que Dieu prenne en pitié et les temps et les hommes!

J'ai l'honneur d'être, avec un profond respect,

Monseigneur,

de Votre Grandeur,

le très-dévoué collègue et très-humble serviteur,

† H. L. C., ÉVÊQUE DE SURA.

RÉPONSE DE Mgr L'ÉVÊQUE DE SURA

A UNE LETTRE DE Mgr L'EVÊQUE DE NIMES

publiée par le journal L'UNIVERS le 7 octobre dernier.

La publication de la lettre de Monseigneur l'Évêque de Nîmes exige de ma part cette prompte réponse.

J'élève contre les accusations mal déguisées de Monseigneur Plantier la protestation de l'honnête homme, du chrétien, de l'Évêque. J'en appelle à tout lecteur attentif, impartial, consciencieux de mon livre. Y a-t-il trace d'amertume, de vengeance, de complaisance pour aucun pouvoir? Je ne reconnais à personne le droit de me donner des leçons de dignité et d'indépendance de caractère. Il est vrai que je n'ai jamais sacrifié à une vaine popularité et que je rends au pouvoir public ce que demandent la justice et le devoir.

Monseigneur l'Évêque de Nîmes avoue qu'il a professé les doctrines qu'il condamne aujourd'hui dans mon livre. Voici ce que m'écrivait, le 25 septembre dernier, un de ses amis, évêque aujourd'hui : « Pendant vingt ans que j'ai vécu avec lui, il tenait haut le drapeau gallican : il le mettait même là où il était étranger. » Avec l'agrément de son auteur, j'offre de communiquer cette lettre à Monseigneur l'Évêque de Nîmes quand il le voudra.

Pendant vingt ans, Monseigneur Plantier a donc encouru l'*anathème* qu'il semble vouloir appeler sur ma tête! Pourquoi ces menaces? Le Prélat veut-il étouffer la discussion? Sous le règne du plus sage, du plus juste des

Pontifes, il n'y parviendra pas. L'entière liberté des discussions, dans les limites de la foi, a toujours été une des premières lois des Conciles généraux, et dans leur préparation, et dans leur célébration.

J'ai écrit une phrase énergique que Monseigneur Plantier rappelle. Je la maintiens parce qu'elle exprime mes convictions; je la maintiens parce qu'elle a pour but d'avertir, de provoquer à des études sérieuses, de conjurer les dangers d'un projet d'*acclamation* mis en avant par des hommes irréfléchis.

Au lieu d'accuser mon livre sans preuves, que Monseigneur l'Évêque de Nîmes veuille bien le réfuter. Qu'il prenne la peine de refaire son *Histoire des Conciles généraux*, son honneur d'écrivain n'y perdra rien. Qu'il démontre que, dans la mienne, j'expose mal les faits décisifs que j'invoque ; que j'en tire des conséquences illégitimes; qu'il démolisse surtout ce quatrième livre, qui excite principalement son animadversion : je suis prêt à reconnaître mes erreurs aussitôt qu'elles me seront démontrées.

Monseigneur l'Évêque de Nîmes regarde comme possible, comme probable, la définition de l'infaillibilité absolue, séparée, personnelle du Souverain Pontife. Selon l'usage des Conciles généraux, cette définition ne serait portée qu'autant que cette grave matière aurait été entièrement approfondie; qu'autant que toutes les objections et toutes les difficultés auraient été détruites; qu'autant que les preuves les plus solides, les plus irréfutables se seraient produites. Alors une belle et éclatante lumière surgirait des travaux du saint Concile. J'espère que Dieu me ferait la grâce de ne jamais fermer les yeux à cette lumière. Dans tous les cas, la soumission me serait douce. Il n'y aurait là ni fiel ni absinthe. La main de Monseigneur Plantier ne préparera pas cette coupe empoisonnée.

Le Prélat m'invite à suivre le mouvement qui *précipite l'amour des peuples du côté du Vatican*. Plût à Dieu qu'il en fût ainsi! Mais Monseigneur l'Évêque de Nîmes se rend-il bien compte de l'état réel du monde? J'en doute.

Quant à moi, je crois mieux servir la cause du Saint-Siége en démontrant le caractère tempéré de la monarchie ecclésiastique, en dévoilant le sceau de la divine Sagesse qui brille dans la constitution de l'Église et qui rend l'autorité de son chef aussi aimable que respectable.

LETTRE DE Mgr L'ÉVÊQUE DE SURA A Mgr L'ÉVÊQUE DE RODEZ.

Paris, le 12 *novembre* 1869.

Monseigneur,

Je viens de lire la circulaire que vous avez adressée à votre clergé, à l'occasion de votre départ pour le Concile.

Cette lettre contient de bien graves accusations contre un livre destiné à ce même Concile.

Veuillez me permettre de vous soumettre trois observations.

Vous *repoussez* ce que vous appelez *mon système :*

1° *Comme contraire à l'Écriture, à la tradition vivante de l'Église, aux décisions des Conciles et des Papes.*

Je ne trouve pas, Monseigneur, que vous ayez prouvé ces inculpations. Mais ce n'est pas ici ni le lieu ni le moment d'entamer ce débat.

2° Vous repoussez mon système *comme sentant l'hérésie de Wicleff.*

Il eût été juste d'avertir votre clergé que je condamne de la manière la plus formelle cette erreur. (*Du Concile général et de la paix religieuse,* t. II, p. 255.)

3° Vous repoussez mon système *comme conduisant au schisme, selon les errements du Conciliabule de Bâle.*

Personne, je crois, n'a flétri le schisme de Bâle avec plus d'énergie que je ne l'ai fait moi-même. (Tome Ier, p. 454 à 458.)

J'ai parlé des seize premières sessions de Bâle, comme le Pape Eugène IV en parle lui-même dans la bulle *Dudum sacrum.* Il est vrai qu'on a prétendu que cette bulle avait été *mutilée* par les Pères de Bâle. Dans la *défense* de mon livre, qui paraîtra sous peu de jours, on trouvera la démonstration de l'authenticité de la bulle *Dudum sacrum* et du peu de fondement des critiques qu'on a voulu faire de mes citations.

J'ai l'honneur d'être avec respect,

Monseigneur,

de Votre Grandeur,

le très-humble serviteur,

† H. L. C., ÉVÊQUE DE SURA.

N. B. — Dans une nouvelle lettre datée de Marseille, et publiée par le journal *l'Univers* le 18 novembre, Mgr l'évêque de Rodez a *avoué* formellement que nous condamnions l'erreur de Wicleff. Mais par une nouvelle injustice aussi involontaire sans doute que la première, le respectable prélat prétend que nous conservons le *principe* de l'erreur de Wi-

cleff. Nous aurions pu lui répondre qu'il se trompe de nouveau et qu'il n'y a aucune parité entre l'action divine qui conserve l'autorité et l'efficacité du ministère ecclésiastique chez le prêtre indigne, et l'action divine par laquelle Dieu rendrait infaillible LA PERSONNE d'un grand et scandaleux pécheur. Nous avons démontré ces différences, qui nous paraissent essentielles, tome II, p. 255, 256. Et cependant nous reconnaissons, au même endroit, qu'il n'y a pas de bornes à la puissance divine, et que, si la sagesse divine jugeait ce miracle nécessaire au bien de l'Église, ce miracle s'accomplirait. Toute la question est donc ramenée au fait de la volonté et de l'institution positives du Seigneur.

TABLE

Pages.

